Prima edizione 1971
Seconda edizione, con bibliografia
completamente aggiornata 1980
Settima edizione 1991

INTRODUZIONE A

HEIDEGGER

DI

GIANNI VATTIMO

EDITORI LATERZA

I. « ESSERE E TEMPO »

1. *Neokantismo, fenomenologia, esistenzialismo.*

Essere e tempo, l'opera che nel 1927[1] impose Heidegger all'attenzione del mondo filosofico e anche della cultura non specializzata, porta come epigrafe un passo del *Sofista* platonico (244 a), nel quale si dice che, nonostante l'apparente ovvietà del concetto, il termine « ente » è ben lungi dal significare qualcosa di chiaro, che non abbisogni di un'indagine: come ai tempi di Platone, anche per noi la nozione di essere è solo apparentemente ovvia, per cui è necessario riproporre il problema dell'essere. Ancora oggi, nella lettura di questa prima opera heideggeriana, « prima » nel senso che in essa si apre l'elaborazione della prospettiva teoretica più specifica e caratteristica di Heidegger, si tende a dimenticare che la questione intorno a cui essa ruota è appunto

[1] *Sein und Zeit*, Halle 1927; Tübingen 1963[10]; trad. it. di Pietro Chiodi, Milano 1953; edizione riveduta, Torino 1969. La traduzione di Chiodi, uscita per la prima volta nel 1953, era stata preceduta solo da una traduzione giapponese (Tokyo 1939-40) e da una spagnola (México 1951). Nelle citazioni e nella terminologia ci rifaremo talvolta piuttosto alla prima edizione che alla seconda. I termini introdotti da Chiodi nella prima edizione (per esempio « tonalità affettiva », che nella nuova edizione è diventata per lo più « emotività ») sono diventati ormai familiari negli studi heideggeriani in lingua italiana, e per questo li abbiamo talvolta preferiti a quelli della seconda edizione. I numeri delle pagine citate si riferiranno invece sempre all'edizione del 1969.

quella dell'essere, e si preferisce invece prestare un'attenzione quasi esclusiva all'analisi dell'esistenza umana che essa svolge. Il problema dell'essere, proprio per quella ovvietà che la nozione anche a noi sembra possedere, suona come qualcosa di estraneo, quanto meno di « astratto ». In questo, la situazione culturale e filosofica in cui *Essere e tempo* vide la luce nel 1927 non era dissimile dalla nostra; e anzi, come si vedrà, Heidegger considera come elemento costitutivo dello stesso problema dell'essere proprio anche questo fatto, apparentemente esteriore e accidentale, che esso suoni come estraneo e remoto, o addirittura come un non-problema.

Come arriva Heidegger al riconoscimento della centralità del problema dell'essere, che da allora in poi costituisce il tema unico di tutto il suo itinerario filosofico? Le pagine iniziali di *Essere e tempo*, oltre all'epigrafe tratta dal *Sofista*, forniscono anche un'altra indicazione molto importante, e cioè la dedica dell'opera a Edmund Husserl, che Heidegger considera il proprio maestro. Il fondatore della fenomenologia, tuttavia, è una figura che solo relativamente tardi diventa determinante per la formazione filosofica di Heidegger. Questi compie infatti i suoi studi universitari, a Friburgo, alla scuola di Heinrich Rickert, quindi in uno dei centri di quella filosofia neokantiana che domina la cultura filosofica tedesca agli inizi di questo secolo. È proprio rispetto alla mentalità filosofica di derivazione neokantiana, che si manterrà a lungo in Germania, e che in certi suoi aspetti passerà anche nella fenomenologia, che il problema dell'essere quale lo porrà Heidegger nella sua opera è destinato ad apparire come estraneo e superfluo. Eppure proprio dal neokantismo muove Heidegger per arrivare, attraverso un itinerario che occorre qui brevemente ricostruire, alla domanda che guida l'impostazione di *Essere e tempo*.

Di intonazione neokantiana, sia negli esiti, sia, anzitutto, nella scelta stessa dei temi, sono le opere

di Heidegger pubblicate prima di *Essere e tempo*, e cioè la dissertazione di laurea su *La teoria del giudizio nello psicologismo* (1913), la tesi di libera docenza su *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916) e la prolusione dello stesso anno sul *Concetto di tempo nella storiografia*[2]. La dissertazione di laurea riguarda un tema corrente della discussione filosofica dell'epoca, cioè la rivendicazione della validità della « logica » contro la tendenza « psicologistica » che, riallacciandosi a Mill, riduceva le leggi logiche a leggi empiriche sul funzionamento della mente umana. È la stessa polemica che, al di fuori della scuola neokantiana, avevano condotto Husserl[3] e Frege[4]. Con una contrapposizione che, in quel contesto, non ha nulla di molto originale, ma che appare significativa se riveduta alla luce degli sviluppi successivi del suo pensiero (rifiuto della nozione di essere come semplice-presenza; temporalità dell'essere), Heidegger distingueva la sfera logica dal mondo dei fatti

[2] *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig 1914; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916; *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik », 1916, pp. 173-88.

In questo breve esame degli scritti heideggeriani precedenti *Essere e tempo*, specialmente per ciò che riguarda il significato che, in connessione ad essi, hanno i corsi universitari tenuti da Heidegger dopo il 1916, seguo le ottime pagine che dedica alla questione O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, che ha potuto esaminare molto materiale inedito. Per la collocazione di Heidegger sia nei confronti di Husserl, sia rispetto al clima culturale del primo novecento e degli anni successivi alla prima guerra mondiale, ho tenuto presenti soprattutto due scritti di HANS GEORG GADAMER: l'introduzione all'edizione Reclam del saggio di Heidegger su *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960, e *Die phänomenologische Bewegung*, in « Philosophische Rundschau », 1963, pp. 1-45.

[3] Almeno a partire dalle *Logische Untersuchungen*, Halle 1900-1; cfr. R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl*, Bari 1970.

[4] Per un primo avvicinamento a Frege si può vedere l'antologia dei suoi scritti curata da C. Mangione, con prefazione di L. Geymonat, *Aritmetica e logica*, Torino 1965.

puramente psichici proprio in base alla considerazione che quest'ultimo è caratterizzato dal mutamento e dal tempo, mentre il mondo logico si presenta come qualcosa di immutabile; è il soggetto che coglie temporalmente i significati, ma li coglie appunto in quanto *validi*, cioè in quanto non minacciati dal mutamento. Lo psicologismo, fermandosi all'aspetto psicologico del fenomeno della conoscenza, si lascia sfuggire la vera natura della realtà logica, non coglie né giustifica ciò che davvero la costituisce come tale, cioè la validità, che per definizione si sottrae al fluire temporale che caratterizza la vita psichica.

Il discorso sull'autonomia del mondo dei significati è proseguito nella tesi di libera docenza su Scoto, nella quale, tuttavia, Heidegger riconosce ormai esplicitamente che la filosofia non può evitare di porre il problema della validità delle categorie, cioè della logica, non solo da un punto di vista immanente, ma anche dal punto di vista « transeunte », cioè del loro valore per l'oggetto [5]. In che cosa consiste la validità delle categorie? « Se essa sia da intendersi come una sorta peculiare di ' essere ' e di ' dovere ', o se non significhi né l'una né l'altra di queste cose, e vada invece concepita in base a gruppi di problemi che stanno a un livello più profondo nel concetto di spirito vivente e che si connettono con il problema del valore — su ciò non è qui il luogo di decidere » [6].

Si annuncia dunque, nella conclusione dello studio su Scoto, la problematica della fondazione della validità obiettiva delle categorie nella vita della coscienza, la quale rimane caratterizzata dalla temporalità e dalla storicità, cioè proprio da quei caratteri in base a cui lo scritto sullo psicologismo riconosceva l'irriducibilità della sfera logica alla sfera psichica. « Lo spirito vivente è come tale essenzialmente spirito storico nel senso più proprio del termine » [7] (lo spaziato è di Heidegger). Non si tratta, ovviamente, di un ritorno allo psicologismo; la soggettività che entra qui in discorso non esclude, come soggettività puramente empirica, la validità delle categorie; si tratta solo di connettere esplicitamente i due aspetti, la storicità dello « spirito vivente » e l'intemporale validità della logica. Questo problema, che qui è solo accennato e che rimane aperto, esclude però già che il discorso possa mantenersi a livello puramente trascendentale, cioè alla considerazione delle categorie come pure « funzioni del pensiero ».

Non si può vedere nella giusta luce la logica e i suoi problemi se il contesto in base a cui essa viene considerata non diventa translogico. *La filosofia non può, alla lunga, fare a meno dell'ottica che le è propria, e cioè della metafisica.* Per la teoria della verità, ciò comporta il compito di una definitiva chiarificazione metafisico-teleologica della coscienza [8].

Abbiamo voluto riportare alcuni passi tra i più significativi del capitolo conclusivo della tesi di libera docenza perché, anche se solo come indicazioni di problemi e di interessi, mostrano l'emergere in Heidegger della tematica che lo condurrà alla scoperta della propria peculiare via al filosofare. La rivendicazione della necessità di un passaggio oltre la logica e il rifiuto di considerare le categorie solo come funzioni del pensiero sono già elementi chiarissimi di una polemica contro il neokantismo che doveva accentuarsi sempre di più; e l'esplicita connessione della metafisica con quella che qui Heidegger chiama una « chiarificazione teleologico-metafisica della coscienza », cioè dello spirito vivente, allude già chiaramente alla impostazione che diverrà esplicita in *Essere e tempo*.

[5] Cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* cit., p. 234.
[6] Ivi, p. 235.
[7] Ivi, p. 238.
[8] Ivi, p. 235.

All'interno della terminologia e della problematica neokantiana, dunque, maturano in Heidegger problemi ed esigenze che in tale ambito non si lasceranno più risolvere. E sono connessi, come si è visto, al problema di riconoscere la storicità dello spirito vivente, cioè, come si direbbe nella terminologia di *Essere e tempo*, l'effettività dell'esistenza, che rende impossibile vedere il soggetto della conoscenza come quel soggetto puro che è presupposto di ogni posizione di tipo trascendentale. È questa stessa tematica, della vita della coscienza come storicità, che implica anche un concetto di temporalità irriducibile al concetto di tempo usato nelle scienze fisiche, quella che sta al centro della prolusione sul *Concetto di tempo nella storiografia*.

Che senso ha, rispetto al maturare di questi problemi, l'avvicinamento di Heidegger a Husserl? Preparato già da lungo tempo, come del resto si può capire dalla stessa tematica degli scritti che ora abbiamo ricordati, esso si concreta in forma definitiva quando Heidegger, dopo la prima guerra mondiale, diventa assistente di Husserl che intanto è stato chiamato come professore a Friburgo. Dati i problemi che, come si è visto, emergono soprattutto nella tesi su Duns Scoto, e il distacco che ormai si va compiendo dalla filosofia neokantiana, non ha senso pensare che Heidegger si avvicini a Husserl anzitutto nella misura in cui, anche per lui, è centrale la tematica trascendentale. È vero che, per molti aspetti, e soprattutto nel periodo che qui stiamo considerando, cioè gli anni intorno alla prima guerra mondiale, la fenomenologia husserliana, con il programma della riduzione trascendentale, presenta profonde affinità con il neokantismo [9]. Ma proprio il fatto che *Essere e tempo*, che con il neokantismo non ha più nulla da spartire, sia dedicato a Husserl, dimostra che Heidegger vedeva in Husserl e nella fenomenologia, più che una variazione e un approfondimento del punto di vista trascendentale neokantiano, il modo per allargare il suo discorso proprio nella direzione di quelle dimensioni di storicità, di effettività, potremmo dire di concretezza, a cui alludevano le pagine conclusive della tesi su Scoto. La fenomenologia husserliana, almeno nella formulazione che di essa si conosceva intorno agli anni venti, era tale da giustificare questa « interpretazione » che — sia sulla base di *Essere e tempo*, sia sulla base degli scritti precedenti e, anche, dei temi dei corsi che, dopo il 1916, egli veniva tenendo a Friburgo — Heidegger sembra darne? È certo che, anche negli scritti di Husserl pubblicati fino ad allora, Heidegger poteva già trovare una radicale novità rispetto al neokantismo, proprio nella direzione dei suoi interessi per l'effettività e la concretezza. Mentre il neokantismo privilegiava la scienza, nel suo carattere costruttivo e matematizzante, come unica forma di conoscenza valida, per Husserl l'atto conoscitivo si risolve nella *Anschauung*, l'intuizione (delle essenze), che non si riduce alla conoscenza scientifica, ma è un incontrare le cose, per dir così, in carne e ossa. È a questa concezione husserliana dell'intuizione che si ricollegherà l'interpretazione heideggeriana del concetto di fenomeno in *Essere e tempo*, interpretazione che non intende più questo concetto, come il neokantismo, in contrapposizione alla cosa in sé, ma come « manifestazione » positiva dell'essenza stessa della cosa. La sostituzione della *Anschauung* alla scienza, che costruisce il mondo dell'esperienza in rigorose strutture matematiche, è un passo avanti verso la liberazione dai limiti del trascendentalismo neokantiano [10].

Ma la fenomenologia, di là dalla forma esplicita

[9] Sul senso e i limiti dell'influsso del neokantismo su Husserl, cfr. H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* cit., pp. 4 sgg.; e O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 67 sgg.

[10] Cfr. H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* cit., pp. 19-20.

che essa ha negli anni venti nelle opere di Husserl fino ad allora pubblicate, appare a Heidegger come un movimento in pieno sviluppo, e a questo sviluppo egli contribuisce in modo decisivo [11], attraverso una stretta collaborazione con Husserl, accedendo ai suoi manoscritti e ai suoi appunti di lavoro, e tenendolo verosimilmente al corrente, nello stesso modo, delle proprie ricerche. Sicché, mentre non ha senso domandarsi se e in che misura *Essere e tempo* abbia potuto influire sul sorgere e svilupparsi dell'interesse husserliano per la storicità e il « mondo della vita », è probabilmente più giusto riconoscere che l'interpretazione heideggeriana della fenomenologia mette in luce una vocazione e una tendenza di sviluppo presente, come rivela appunto il venire in primo piano del tema della *Lebenswelt*, nella fenomenologia stessa, quali che siano poi le vie, divergenti, prese successivamente da Husserl e da Heidegger [12].

Questa interpretazione heideggeriana della fenomenologia, così come gli interessi per l'effettività che lo allontanano dal neokantismo, non si forma solo e principalmente attraverso una riflessione « interna » o esclusivamente tecnica sui contenuti e i temi di questi indirizzi filosofici, ma riflette una più larga partecipazione ai problemi e alle esigenze che, anche al di fuori della filosofia in senso tecnico, e della filosofia accademica, si facevano valere nella cultura tedesca, ma anche europea, dell'epoca. Nel discorso pronunciato all'atto della sua nomina a socio dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg [13], Heidegger dà alcune indicazioni illuminanti per capire come egli

[11] Husserl era solito dire, agli inizi degli anni venti: « La fenomenologia, siamo io e Heidegger e nessun altro »: cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1960, 2 voll.

[12] Cfr. H. G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung* cit., pp. 19 sgg.

[13] *Antrittsrede*, in « Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften », 1957-58, pp. 20-1.

abbia sentito e vissuto il clima culturale degli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale: « Non è possibile descrivere adeguatamente quel che portarono i vivaci anni tra il 1910 e il 1914; si può al massimo cercare di chiarirlo attraverso una scelta di nomi e di avvenimenti: la seconda edizione, raddoppiata, della *Volontà di potenza* di Nietzsche, la traduzione delle opere di Kierkegaard e di Dostoievskij, l'incipiente interesse per Hegel e Schelling, le poesie di Rilke e di Trakl, le *Gesammelte Schriften* di Dilthey ». Nietzsche diventerà il tema dominante di tutto lo sviluppo del pensiero heideggeriano tra il 1935 e il 1943; ma Dilthey e Kierkegaard indicano due presenze già ben vive negli anni successivi alla prima guerra mondiale, e che preparano immediatamente *Essere e tempo*.

Dilthey, come si vedrà, occupa un posto decisivo in *Essere e tempo* proprio là dove l'analitica esistenziale culmina nel riconoscimento della temporalità come senso ontologico della cura, cioè di tutte le strutture costitutive dell'essere dell'uomo. Per lo Heidegger di *Essere e tempo*, il problema delle scienze storiche, a cui era dedicata la prolusione del 1916, ha ormai assunto la sua più propria fisionomia, che non è quella di un problema metodologico ma di un problema ontologico. Il pensiero di Dilthey, e quello, che per molti aspetti lo svolge e lo chiarifica, del conte Yorck, hanno il senso di mostrare che una vera fondazione della storicità e della storiografia è possibile solo alla luce di una riproposizione del problema dell'essere [14]; il problema della storicità è poi quello della « filosofia della vita » [15] (col che, anche nella terminologia, siamo riportati alla nozione di « spirito *vivente* » della tesi su Scoto), e la sua soluzione viene qui esplicitamente connessa (nel rimando in nota ai §§ 5 e 6) con lo stesso problema fondamentale di *Essere e tempo*.

[14] Cfr. *Essere e tempo*, trad. cit., p. 575.

[15] Ivi, p. 574.

Il collegamento non è a senso unico; cioè, non solo o non tanto, incontrato a un certo punto il problema della storicità, Heidegger riconosce che *anch'esso* può trovare soluzione adeguata solo dal punto di vista di una nuova impostazione ontologica; ma più fondamentalmente — e ciò spiega anche l'eccezionale lunghezza del paragrafo dedicato a Dilthey e a Yorck e delle citazioni in esso contenute — è proprio il fenomeno della storicità e della « vita » quello che impone la riproposizione del problema dell'essere.

Che le cose stiano veramente così è provato non solo dalla centralità che il tema del tempo e della storicità ha in *Essere e tempo*, anche se apparentemente è incontrato nel corso di un'analisi ancora semplicemente « preparatoria », che non tocca direttamente l'essere ma solo le strutture di quell'ente che pone il problema dell'essere, cioè l'uomo; all'indubbio farsi valere di questa problematica della storicità dello spirito vivente negli scritti del 1913-16 corrisponde, ed è merito particolare dell'interpretazione del Pöggeler l'averlo messo specialmente in luce, un maturare dell'attenzione per l'effettività e la concretezza della vita attraverso la riflessione sul pensiero cristiano, riflessione che occupa un posto dominante nella ricerca di Heidegger negli anni successivi alla prima guerra mondiale. È in questa prospettiva che il nome di Kierkegaard, nell'elencazione autobiografica che si è riportata, acquista un senso rilevante. In *Essere e tempo*, Kierkegaard viene nominato come un pensatore che « ha esplicitamente affermato e accuratamente penetrato il problema dell'esistenza come problema esistentivo. La problematica esistenziale gli è però così estranea che egli, quanto alle prospettive ontologiche, resta completamente sotto il dominio di Hegel e della filosofia antica vista attraverso di lui »[16]. Nonostante questo mancato passaggio alla problematica propriamente esistenziale, Kierkegaard viene esplicitamente richiamato proprio in alcuni punti nodali dello sviluppo di *Essere e tempo*, a proposito del concetto di angoscia e di quello di temporalità[17]. Una posizione analoga a quella di Kierkegaard riveste sant'Agostino; benché il giudizio su di lui non sia così esplicito come quello su Kierkegaard, anche di lui si dice che la sua analisi è rimasta per lo più a livello ontico[18]; e anche lui è richiamato proprio a proposito degli stessi problemi centrali dell'angoscia e della fondazione della temporalità.

[16] Ivi, p. 357. Gli aggettivi « esistentivo » ed « esistenziale » (*existenziell* ed *existenzial*) alludono alla distinzione tra il problema dell'esistenza come si pone nell'interno dell'esistenza stessa (sono esistentivi i concreti problemi che ci troviamo a risolvere giorno per giorno, a qualunque livello; anche, come si vedrà, la decisione anticipatrice della morte) e il problema dell'esistenza che si pone a livello riflesso, potremmo dire il problema « sull'esistenza ». « Il problema dell'esistenza non può esser posto in chiaro che nell'esistere stesso. La comprensione di se stesso che fa da guida *in questo caso* noi la chiamiamo *esistentiva* [...] Il problema intorno ad essa [l'esistenza] mira invece alla discussione di ciò che costituisce l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità*. L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione *esistenziale* » (ivi, pp. 66-7). La distinzione, formalmente chiara, si complica però se si tiene presente che « l'analitica esistenziale, da parte sua, ha in ultima analisi radici *esistentive* » (ivi, p. 68). Sul problema si veda L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943 (II ed., 1950), pp. 185 sgg.

[17] *Essere e tempo*, trad. cit., pp. 299 e 491-2.

[18] Ivi, p. 298. Il termine « ontico » costituisce, con « ontologico », una coppia di concetti parallela a quella esistentivo-esistenziale, anche se i significati non si sovrappongono completamente. Ontica è ogni considerazione, teorica o pratica, dell'ente che si ferma ai caratteri dell'ente come tale, senza mettere in questione il suo essere; ontologica invece è la considerazione dell'ente che mira all'essere dell'ente. La « descrizione dell'ente intramondano » è ontica; l'« interpretazione dell'essere di questo ente » è ontologica (cfr. p. 135). Come si vedrà più avanti, la conoscenza dell'ente presuppone una certa preliminare comprensione dell'essere dell'ente: alla base di ogni verità ontica sta la verità ontologica.

Se si guardano queste « citazioni » heideggeriane (accanto alle quali bisogna mettere quelle di san Paolo, di Lutero e di Calvino) alla luce degli interessi che si manifestano in lui, subito dopo la prima guerra mondiale, per la problematica religiosa, esse diventano una specie di filo conduttore — accanto agli altri già indicati e che fanno capo al neokantismo, prima, e poi a Husserl e a Dilthey — per capire la formazione dell'orizzonte teoretico di *Essere e tempo*. Nel semestre invernale 1919-20 Heidegger tiene un corso sui *Fondamenti della mistica medievale*, a cui ne seguono, nel semestre invernale 1920-21, uno di *Introduzione alla fenomenologia della religione* e, nel semestre estivo 1921, uno su *Agostino e il neoplatonismo*[19]. La centralità di questo interesse religioso, del resto, è riconosciuta da Heidegger stesso in una esplicita dichiarazione contenuta in una delle sue opere più recenti[20]. Ora, proprio nel corso su *Agostino e il neoplatonismo*, a detta di Pöggeler che ha avuto a disposizione appunti relativi ad esso[21], il tema dominante era costituito dalla messa in luce dell'insufficienza dell'apparato concettuale neoplatonico ad esprimere adeguatamente i contenuti della tematica religiosa cristiana quale Agostino la viveva. Vale dunque per sant'Agostino quello che *Essere e tempo* dice, più esplicitamente, di Kierkegaard; anche lui è rimasto a una penetrazione puramente esistentiva dell'esistenza perché, come Kierkegaard non ha rotto lo schema dell'ontologia classica che trovava in Hegel, così Agostino non è uscito dallo schema metafisico greco che egli conosceva nella forma del neoplatonismo. In entrambi i casi, l'esperienza religiosa cristiana si presenta come più autenticamente

[19] Un elenco completo, riveduto e approvato da Heidegger stesso, dei corsi universitari da lui tenuti è pubblicato da W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, pp. 663-71.

[20] Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 96.

[21] Cfr. O. PÖGGELER, *op. cit.*, pp. 36 sgg. e 318.

fedele alla struttura dell'esistenza, ma tale fedeltà non si esplicita in una vera analisi filosofica per le insufficienze dei concetti metafisici a cui fa ricorso.

La riflessione sulla problematica religiosa, condotta soprattutto alla luce del Nuovo Testamento e dei Padri della Chiesa, ha dunque per Heidegger il senso di evidenziare il contrasto tra lo « spirito vivente » e gli schemi concettuali che, attraverso tutte le vicende della storia della filosofia, si sono in qualche modo mantenuti dominanti nel pensiero occidentale (si ricordi che Kierkegaard, attraverso Hegel, viene ricollegato ai greci) e sono gli stessi che ancora ci determinano. Come vedremo meglio nell'esame particolareggiato di *Essere e tempo*, l'insufficienza di questo apparato concettuale metafisico, che rimane sostanzialmente lo stesso da Parmenide a Hegel e Nietzsche, consiste nel fatto di concepire l'essere come *Vorhandenheit*, come semplice-presenza. È questa concezione dell'essere che rende impossibile pensare adeguatamente il fenomeno della vita e della storia. Essa sta alla base, come presupposto non problematizzato, anche del neokantismo (e della fenomenologia husserliana: ma Heidegger verrà in chiaro di ciò più tardi). Proprio parallelamente a *Essere e tempo*, Heidegger elabora una interpretazione della *Critica della ragion pura*[22] che è in esplicita polemica con il neokantismo: mentre per i neokantiani l'opera di Kant si risolve essenzialmente nella fondazione di una teoria della conoscenza, e in particolare della conoscenza scientifica, Heidegger rivendica la centralità, in essa, del problema della metafisica, in un senso non molto diverso da quello che questo termine aveva nelle pagine conclusive della tesi su Scoto.

In sostanza, dunque, l'itinerario che conduce Heidegger all'impostazione del problema dell'essere

[22] *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; trad. it. di M. E. Reina, Milano 1963.

che guida *Essere e tempo* si svolge tra due poli: da un lato la questione della « validità » della conoscenza, che egli riprende dalla polemica neokantiana contro lo psicologismo, e che, attraverso il problema della verità, dell'applicazione delle categorie all'oggetto, etc., lo avvicina anche ai grandi temi della tradizione metafisica (nell'elenco dei corsi tenuti dopo il 1916, Aristotele occupa una posizione di primo piano); dall'altro, sia l'originaria formazione religiosa che si sviluppa in un interesse esplicito per il Nuovo Testamento e i Padri, sia il problema della storicità e in genere della « vita » che trova nella cultura del tempo, lo conducono a porre sempre più radicalmente in questione le nozioni di validità, di realtà, di essere, ereditate dalla metafisica. La fenomenologia, come abbiamo visto, rappresenta per lui, almeno inizialmente, la sintesi tra le esigenze trascendentali fatte valere dal neokantismo e la rivendicazione del *Leben* che egli trova viva in molteplici aspetti della filosofia e della cultura del primo novecento e degli anni successivi alla guerra. L'originalità della sua impostazione, forse, consiste proprio, come suggerisce Gadamer [23], nel fatto di aver saputo pensare tutta la tematica « irrazionalistica » che permea la cultura del tempo dal punto di vista dell'esigenza husserliana di una « filosofia come scienza rigorosa ». Quando si parla, per il pensiero heideggeriano, di « esistenzialismo » (termine che egli stesso respinge e che oggi è andato un po' fuori moda, ma che conserva una sua legittimità), bisogna avvertire che la parola non indica affatto il prevalere esclusivo dell'interesse per l'esistenza dell'uomo sulla problematica propriamente metafisica; il problema centrale di Heidegger è il problema dell'essere. Esistenzialismo sta a significare, da un lato, che questo problema gli si ripropone drammaticamente proprio in base al-

[23] Cfr. H. G. Gadamer, Introduzione a *Der Ursprung des Kunstwerkes* cit., p. 105.

l'incapacità della filosofia europea del suo tempo, ancora dominata dalla concezione classica dell'essere come semplice-presenza, di pensare la storicità e la vita nella sua effettività (per cui ogni richiamo al *Leben*, come di fatto accade nella filosofia del primo novecento, si risolve in forme di « irrazionalismo »); e, d'altra parte, che una riproposizione del problema dell'essere può operarsi solo partendo da una rinnovata analisi di quel fenomeno che, proprio in quanto non si lascia pensare entro le categorie metafisiche tradizionali, ci costringe a rimetterle in questione, cioè l'esistenza nella sua effettività. Nonostante l'apparente « astrattezza » del problema dell'essere, dunque, il senso del cammino di Heidegger dal neokantismo alla fenomenologia, all'« esistenzialismo » è un progressivo sforzo di concretizzazione, attraverso cui vengono in primo piano le dimensioni effettive di quel « soggetto » che, in ogni prospettiva trascendentale, è sempre pensato come il soggetto « puro ». Ma « lo spirito vivente è essenzialmente spirito storico ». Nella connessione strettissima che stabilisce fra i due problemi (problema dell'esistenza-problema dell'essere), con il loro reciproco implicarsi e con le conseguenze che da ciò derivano, consiste l'originalità e il significato specifico dell'impostazione filosofica heideggeriana non solo rispetto al neokantismo e alla fenomenologia, ma a tutto il pensiero del novecento.

2. *L'essere dell'uomo come essere-nel-mondo.*

La difficoltà che incontra la metafisica tradizionale, con le sue propaggini anche nel pensiero moderno, nel pensare la storicità e la vita, dipendono, come si è accennato e si chiarirà nell'esame di *Essere e tempo*, dal fatto che il senso del concetto di essere è sempre identificato con la nozione della presenza, che potremmo anche dire, con termine forse più fa-

miliare, l'obiettività. È, in senso pieno, ciò che « sussiste », è incontrabile, « si dà », è presente; non a caso, del resto, l'essere supremo della metafisica, Dio, è anche eterno, cioè appunto presenza totale e indefettibile. Ora, poiché è l'essere storico dello spirito che ci costringe a riesaminare la nozione di essere, e poiché questa, anche a un'analisi preliminare, si rivela dominata dall'idea della presenza — cioè pensata in rapporto a una specifica determinazione temporale — la riproposizione del problema dell'essere va fatta in rapporto al tempo. E ciò, come si è visto, partendo da un'analisi di quell'ente che « pone » il problema, non solo nel senso che, con la sua irriducibilità agli schemi metafisici tradizionali, lo fa sorgere, ma anche nel senso che, esplicitamente, se lo pone, domandandosi quale sia il senso dell'essere.

Essere e tempo comincia dunque con un'analisi preparatoria dell'essere dell'uomo [24]. Tale essere deve venir assunto e studiato nella sua accezione più generale e comprensiva, in modo da garantirsi anzitutto contro il rischio di assumerne surrettiziamente un

[24] È bene aver presente fin d'ora la struttura generale di *Essere e tempo* così come Heidegger la delinea nel § 8: la ricerca del senso dell'essere non esclude, anzi richiede, che si sottoponga all'analisi un ente specifico (l'uomo); questo ente è costitutivamente storico, sicché la ricerca del senso dell'essere implica necessariamente anche un aspetto « storiografico ». L'opera si deve così suddividere in due parti: « *Parte prima*: L'interpretazione dell'esserci in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere. — *Parte seconda*: Linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della ' temporalità '. La prima parte si suddivide in tre sezioni: 1: L'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio; 2: Esserci e temporalità; 3: Tempo ed essere ». Anche la seconda parte doveva dividersi in tre sezioni, dedicate rispettivamente a Kant, Cartesio, Aristotele (*Essere e tempo*, trad. cit., p. 101). Così come fu pubblicata nel 1927, e come è rimasta da allora, l'opera si è fermata alla seconda sezione della prima parte.

aspetto come essenziale (per esempio, di prendere come costitutivo essenziale dell'uomo la conoscenza), teorizzando su di esso senza averlo preliminarmente problematizzato. È per questo scrupolo di iniziale « imparzialità » della ricerca, scrupolo che egli eredita dalla fenomenologia, che Heidegger comincia col porre il problema dell'essere dell'uomo partendo da quella che egli chiama la « quotidianità » (*Alltäglichkeit*) o « medietà » (*Durchschnittlichkeit*). L'analisi dell'essere dell'uomo deve rivolgersi al suo modo di darsi innanzitutto e per lo più. La « medietà » non è una struttura che si privilegi inizialmente a scapito di altre, giacché indica invece proprio l'insieme — inizialmente confuso e indeterminato — dei modi di essere reali o possibili dell'uomo, come una sorta di media statistica delle maniere in cui i singoli uomini si determinano nel mondo.

In questa decisione, che si impone come legittima, di partire dalla medietà, è già implicita una certa idea dell'essere dell'uomo; tale idea non è, però, un « presupposto » da cui l'analisi dovrebbe liberarsi: il concetto di comprensione che, proprio in *Essere e tempo*, Heidegger elaborerà, riconoscerà come essenziale a ogni comprensione una certa « precomprensione », un certo orizzonte preliminarmente aperto e disponibile che, più che limitare la libertà della comprensione, la rende possibile. I presupposti non sono da eliminare; bisogna assumerli esplicitamente, chiarendone le implicanze. Così, se la proposta di partire dalla medietà ci appare ragionevole, dobbiamo anche assumere e accettare il presupposto che essa implica. Tale presupposto consiste nel fatto che chi parte dalla medietà lo fa perché riconosce implicitamente che l'essere dell'uomo è caratterizzato dal trovarsi di fronte a un complesso di possibilità che non tutte necessariamente si realizzano; proprio per questo il problema dell'analisi, che si intende risolvere con il concetto di « medietà », è quello di non isolare alcune di queste possibilità a scapito di

altre. L'uomo « si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria »[25]. Questa idea dell'uomo come « poter essere », che è implicita nel modo stesso in cui si pone il problema del modo di essere dell'uomo, guiderà sostanzialmente tutto lo sviluppo di *Essere e tempo*.

Il poter essere è infatti il senso stesso del concetto di esistenza. Scoprire che l'uomo è quell'ente che è in quanto si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, cioè che *è* solo in quanto *può essere*, significa scoprire che il carattere più generale e specifico dell'uomo, la sua « natura » o « essenza », è l'esistere. L'« essenza » dell'uomo è l'« esistenza ». Termini come natura ed essenza vanno scritti tra virgolette, e così pure esistenza, perché fin d'ora emerge che l'uso di tali nozioni, che pure sono centralissime per ogni filosofia, è denso di equivoci che possono compromettere fin dall'inizio l'esito della ricerca. Se diciamo, infatti, che l'uomo è definito dal suo poter essere, cioè dal fatto che si rapporta al proprio essere come alla propria possibilità, che senso avrà parlare per lui di essenza e di natura? Tradizionalmente, quando si parla della natura di un ente, si intende l'insieme dei caratteri costitutivi che quell'ente possiede e senza dei quali non è quello che è. Ma dire che la natura dell'uomo è di *poter* essere è come dire che la sua natura è di non avere una natura o un'essenza. Ancora più complesso è l'uso del termine « esistenza ». Qualcosa di esistente è inteso generalmente come qualcosa di « reale », cioè, come si è accennato, di semplicemente-presente. Ma se l'uomo è poter essere, il suo modo di essere è quello della *possibilità* e non della *realtà*; egli non è esistente nel senso della *Vorhandenheit*[26]. Dire che l'uomo esiste non può dunque significare che egli sia

[25] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 107.
[26] Per la nozione di *Vorhandenheit* vanno tenuti presenti soprattutto i §§ 21 e 69 b di *Essere e tempo*.

qualcosa di « dato », perché anzi quello che egli ha di specifico e che lo distingue dalle cose è proprio il fatto di rapportarsi a delle possibilità, e quindi il fatto di non esistere come realtà semplicemente-presente. Il termine esistenza, per l'uomo, va inteso nel senso etimologico di *ex-sistere*, star fuori, oltrepassare la realtà semplicemente-presente in direzione della possibilità. Se intendiamo il termine esistenza in questo senso, esso andrà riservato all'uomo soltanto; l'esistenza com'è intesa dall'ontologia tradizionale, e che non può applicarsi all'uomo, è la semplice-presenza, la *Vorhandenheit*.

Conformemente a ciò, i caratteri che l'analisi dell'essere dell'uomo metterà in luce non potranno essere intesi come l'insieme di « proprietà » che determinano la sua realtà, ma sempre solo come possibili maniere di essere. Se chiamiamo, con la tradizione filosofica, « categorie » i modi più generali in cui si determina l'essere delle cose semplicemente-presenti (cioè i modi generalissimi di strutturarsi della realtà come *Vorhandenheit*), i modi (possibili) di essere dell'uomo che verranno messi in luce dall'analisi dell'esistenza (quella che Heidegger chiama « analitica esistenziale ») saranno invece da chiamare « esistenziali » (*Existenzialien*)[27].

La differenza radicale che separa il modo di essere dell'uomo da quello delle cose è solo il punto di partenza; e invece i filosofi si sono sempre fermati qui, limitandosi a caratterizzare negativamente l'essere dell'uomo rispetto a quello delle cose (il soggetto è il non-oggetto); a Heidegger invece interessa elaborare una definizione positiva dell'esistenza, sviluppando fino in fondo le implicanze di questi primi risultati. In questo sviluppo, la nozione di semplice-

[27] « Poiché si determinano in base all'esistenzialità, diamo ai caratteri d'essere dell'esserci il nome di *esistenziali*. Essi sono ben diversi dalle *categorie*, che sono determinazioni d'essere degli enti non conformi all'esserci » (*Essere e tempo*, trad. cit., p. 109).

presenza si rivelerà non solo insufficiente a descrivere il modo di essere proprio dell'uomo, ma anche inadeguata a definire l'essere delle cose diverse dall'uomo.

Il primo passo dell'analitica esistenziale è dunque la definizione dell'essenza dell'uomo come esistenza, cioè come poter-essere. Se cerchiamo di procedere oltre questo primo « concetto formale di esistenza », incontriamo anzitutto la nozione di « essere-nel-mondo » [28]. L'essere dell'uomo consiste nel rapportarsi a delle possibilità; ma concretamente questo rapportarsi si attua non in un astratto colloquio con se stesso, bensì come esistere concretamente in un mondo di cose e di altre persone. Il modo di essere medio e quotidiano dell'uomo, dal quale abbiamo deciso di partire, si presenta anzitutto come essere-nel-mondo. Il termine tedesco per « esistenza » è *Dasein*, alla lettera « esser-ci ». Esso esprime bene il fatto che l'esistenza non si definisce solo come oltrepassamento, che trascende la realtà data in direzione della possibilità, ma che questo oltrepassamento è sempre oltrepassamento *di qualcosa*, è sempre, cioè, concretamente situato, *ci* è. Esistenza, esserci, essere-nel-mondo sono dunque sinonimi. Tutti e tre i concetti indicano il fatto che l'uomo è « situato » in maniera dinamica, che cioè è nel modo del poter essere o anche, come Heidegger dirà poco oltre, nella forma del « progetto ». Conformemente all'uso introdotto da Heidegger in *Essere e tempo*, anche nella nostra esposizione chiameremo l'uomo semplicemente l'*esserci*, intendendo questo termine nel senso di esistenza (trascendenza) situata (nel mondo), senso che del resto si verrà ora ulteriormente precisando e approfondendo.

Se l'esserci è definito come essere-nel-mondo, bisognerà definire più precisamente la nozione di mondo. Solo in un secondo tempo, sgombrato il campo dagli equivoci che sorgono da una imprecisa elaborazione di questo concetto, potremo avvicinarci a una de-

[28] Ivi, § 12.

terminazione positiva delle strutture esistenziali dell'esserci.

3. *La mondità del mondo.*

Analizzando con attenzione il fenomeno del mondo, si scopre che « il ' mondo ' non è affatto una determinazione dell'ente difforme dell'esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'esserci stesso » [29], ossia che il mondo è un « esistenziale ». Che cosa sono, infatti, nella quotidianità media, le cose che si incontrano nel mondo? Prima di essere delle semplici-presenze, cioè delle realtà fornite di una esistenza « obiettiva », esse sono per noi degli strumenti. L'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) delle cose, o più in generale il loro significato in rapporto alla nostra vita (minaccia, piacere, indizio di qualcos'altro, etc.: tutti i modi, insomma, in cui noi le inseriamo nella nostra esistenza e le riferiamo in qualche modo ai nostri scopi) non è qualcosa che si aggiunge alla « oggettività » delle cose, ma è il loro modo di darsi più originario, il modo in cui *anzitutto* si presentano nella nostra esperienza. Che le cose siano anzitutto strumenti non vuol dire che siano tutte mezzi che noi effettivamente adoperiamo, ma che esse, anzitutto, si presentano a noi come fornite di un certo significato rispetto alla nostra vita e ai nostri scopi. Questo risultato corrisponde a quanto abbiamo già scoperto circa l'esistenza come carattere essenziale dell'esserci. L'uomo è nel mondo sempre come ente che si rapporta alle proprie possibilità, cioè come progettante; e incontra le cose, anzitutto, inserendole in un progetto, cioè assumendole, in senso vasto, come strumenti. Strumento in questo senso è anche la luna che, illuminando un paesaggio, ci mette in uno stato d'animo melanconico; e, in generale, anche la contemplazione

[29] Ivi, p. 135.

« disinteressata » della natura inserisce sempre quest'ultima in un contesto di riferimenti, per esempio di ricordi, di sentimenti, o almeno di analogie con l'uomo e le sue opere.

Tutto ciò è molto importante perché, pensato a fondo, conduce alla messa in crisi della nozione stessa di realtà come semplice-presenza. La filosofia e la mentalità comune pensano, ormai da secoli, che la realtà vera delle cose sia quella che si coglie « obiettivamente », con uno sguardo disinteressato che è, per eccellenza, quello della scienza e della sua misurazione matematica. Ma se, come è apparso, il modo di presentarsi originario delle cose nella nostra esperienza non è il comparire come « oggetti » indipendenti da noi, ma il darsi come strumenti, è aperta la via a riconoscere la stessa obiettività delle cose come un modo di determinarsi particolare della strumentalità. L'obiettività è qualcosa che si raggiunge, e su questo è d'accordo anche la metodologia scientifica, attraverso una operazione specifica con la quale si « mettono da parte » i pregiudizi, le preferenze, gli interessi, per vedere la cosa come è « in sé ». Ma questa operazione è pur sempre un'operazione dell'uomo, ed è fatta dall'uomo appunto in vista di certi scopi precisi: la connessione delle scienze obiettivanti moderne con la tecnica non ha bisogno di essere documentata [30]. La semplice-presenza si rivela così come un modo derivato dell'utilizzabilità e della strumentalità, che è *il vero modo di essere* delle cose [31].

Sulla base di tutto ciò si può agevolmente capire gran parte dell'ulteriore sviluppo dell'analitica esistenziale. I passi fin qui fatti ci hanno già mostrato come la semplice-presenza non solo non sia adeguata a pensare l'essere dell'uomo, ma sia un modo di essere solo parziale e derivato anche dalle cose diverse dall'uomo (dagli enti intramondani, come Heidegger dice). La semplice-presenza è un modo in cui le cose si manifestano in rapporto a una precisa operazione dell'uomo; e in generale, le cose non sono anzitutto « in sé », ma anzitutto in rapporto con noi come strumenti; il loro essere è radicalmente e costitutivamente in rapporto all'essere progettante dell'esserci. È questo il primo passo per una revisione generale del concetto di essere.

Le cose sono anzitutto strumenti; ma lo strumento non è mai isolato, è sempre strumento-per. Il che significa che lo strumento, per essere tale, esige che sia data una totalità di strumenti entro cui esso si definisce: « prima del singolo mezzo, è già scoperta una totalità di mezzi » [32]. In questa prospettiva, il mondo non è la somma delle cose, ma la condizione perché le singole cose appaiano, perché *siano*. Si deve dire, sebbene, ovviamente, non in senso temporale, che il mondo come totalità di strumenti viene *prima* delle singole cose-strumenti. D'altra parte, la totalità degli strumenti si dà solo in quanto esiste qualcuno che li adopera o può adoperarli come tali, in quanto cioè c'è l'esserci per il quale gli strumenti hanno il loro senso, la loro utilità. «Prima» del mondo, o alla radice del darsi del mondo come totalità strumentale, c'è l'esserci. Non c'è mondo se non c'è l'esserci. È anche vero che l'esserci non c'è, a sua volta, se non in quanto essere-nel-mondo; ma la mondità del mondo si fonda solo in base all'esserci e non viceversa. Per questo, come si è visto, il mondo è « un carattere dell'esserci stesso ».

Per le cose, dunque, essere non significa anzitutto essere semplicemente-presenti, ma appartenere a quella

30 Nell'ambito della scuola fenomenologica, questo tema era stato già elaborato da MAX SCHELER, un pensatore molto caro a Heidegger, specialmente in *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919; cfr. anche *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ivi 1926.

31 « *L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così come esso è 'in sé'* » (*Essere e tempo*, trad. cit., p. 145; il corsivo è di Heidegger).

32 Ivi, p. 141.

totalità strumentale che è il mondo. Questo essere come appartenenza al mondo si può qualificare ulteriormente sulla base di una più precisa analisi del concetto di strumento. In quanto è sempre costituito in funzione di qualcos'altro, lo strumento ha il carattere del rimando. Esso non rimanda solo all'uso specifico per cui è fatto, ma anche, per esempio, alle persone che lo usano, al materiale di cui è costituito, etc. Lo strumento come tale, tuttavia, non è fatto per manifestare tali rimandi; esso è fatto per un certo impiego, e non per fornire tutte queste varie informazioni. C'è tuttavia un tipo di utilizzabili intramondani nei quali il carattere del rimando, proprio in questo senso « informativo », non è solo accidentale ma costitutivo, ed è il segno. Heidegger non parla qui (§ 17 di *Essere e tempo*) del linguaggio, che viene esplicitamente trattato più avanti; ma evidentemente solo perché l'analisi è rivolta ora alla considerazione della cosalità delle cose in quanto enti intramondani, mentre il linguaggio è più direttamente legato agli esistenziali. Per capire sia la nozione heideggeriana di comprensione come costitutiva dell'essere-nel-mondo, sia gli sviluppi della sua filosofia negli anni successivi a *Essere e tempo* e in particolare i suoi scritti più recenti, è bene tener presente che ciò che è detto qui del segno vale anche, e soprattutto, per il linguaggio.

Nel segno, l'utilità coincide con la « rimandatività »; il segno non ha altro uso che quello di rimandare. In tal mòdo, nel segno viene in luce in modo particolarmente chiaro ciò che è proprio in generale di tutte le cose intramondane, cioè il rimando nel senso della connessione con altro. In quanto strumenti, le cose rinviano costitutivamente ad altro da sé. Nel segno, però, questo costitutivo essere-in-rapporto si presenta in primo piano, nell'identità di utilizzabilità e rimandatività. Per questo il segno manifesta l'essenza di ogni cosa intramondana. Ma c'è un secondo e più profondo senso in cui il segno svela

la mondità del mondo e l'essere delle cose. Si può infatti dire che, se il mondo è la totalità degli strumenti dell'uomo, i segni sono un po' come le « istruzioni per l'uso » di tali strumenti. Di fatto noi impariamo a usare le cose non tanto vedendo usare o usando di fatto tutti gli strumenti di cui il mondo è costituito, ma anzitutto attraverso i discorsi che ci mettono al corrente dell'uso delle cose. Come verrà sempre più in chiaro nello sviluppo dell'analitica esistenziale, il nostro essere nel mondo non è solo o anzitutto un essere in mezzo a una totalità di strumenti, ma un essere familiari con una totalità di significati [33]. La strumentalità delle cose, come già si è detto, non è solo il loro attuale servire a scopi, ma più generalmente il loro « valere », in un senso o in un altro, per noi; ma queste valenze delle cose, che non ci sono mai scoperte tutte attualmente nell'uso, ci sono manifeste attraverso il linguaggio e in generale attraverso i segni. È mediante i segni che noi disponiamo del mondo, e quindi che siamo nel mondo. « *Il segno è un utilizzabile ontico che, in quanto è questo determinato mezzo, funge nel contempo da qualcosa che manifesta la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità dei rimandi e della mondità* » (corsivo di Heidegger) [34].

La nozione di essere-nel-mondo, attraverso la scoperta della costitutiva strumentalità delle cose, e poi del segno come coincidenza di utilizzabilità e rimandatività, si viene così a precisare; essere nel mondo significherà ora non tanto avere già sempre rapporto con una totalità di cose-strumenti, ma avere già sempre familiarità con una totalità di significati. Questa connessione tra mondità e significatività prepara già, come vedremo, il venire in primo piano del linguaggio nella più tarda speculazione heideggeriana; ma in-

[33] Il nesso è esplicito a p. 165: la significatività « costituisce la struttura del mondo ».
[34] Ivi, p. 159.

tanto è essenziale anche, qui, per capire la centralità della nozione di comprensione nella descrizione delle strutture esistenziali dell'essere-nel-mondo proprio dell'esserci.

4. *La costituzione esistenziale dell'esserci.*

Se l'esserci è essere-nel-mondo, il risultato dell'analisi della mondità dovrà riflettersi anche nella determinazione delle strutture esistenziali dell'esserci. È quella che Heidegger chiama l'analisi dell'« in-essere come tale » (*In-Sein als solches*), e che mira alla definizione degli « esistenziali ». Proprio da questo punto di vista, la coincidenza tra mondo come totalità di strumenti e mondo come totalità di significati si rivela decisiva. L'esistenziale (cioè il modo di essere dell'esserci) che fornisce il filo conduttore di questa parte dell'analisi è infatti la comprensione (*Verstehen*). L'esserci è nel mondo, anzitutto e fondamentalmente, oltre che come affettività (su cui torneremo fra poco) come *comprensione*. Il mondo, si è visto, è una totalità di rapporti e di rimandi. Ora,

> la *comprensione* mantiene i rapporti su esaminati in uno stato-di-apertura preliminare [...] Questi rapporti sono fra di loro connessi in una totalità originaria [...] La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi chiamiamo col termine *significatività. L'esserci, nella sua intimità con la significatività, è la condizione ontica della possibilità della scopribilità dell'ente che si incontra nel mondo nel modo d'essere dell'utilizzabilità* [35].

Per l'esserci, essere-nel-mondo equivale a essere originariamente intimo con una totalità di significati. Il mondo non gli è anzitutto dato, come già abbiamo visto, come un insieme di « oggetti » con i quali, in un secondo momento, egli si mette in rapporto,

[35] Ivi, pp. 164-5.

attribuendo loro significati e funzioni. Le cose gli si danno già sempre come fornite di una funzione, cioè di un significato; e gli possono apparire come cose proprio solo in quanto si inseriscono in una totalità di significati di cui egli già dispone. Con ciò viene in luce la struttura peculiarmente « circolare » della comprensione, che costituisce uno dei nuclei teoretici più rilevanti di tutto *Essere e tempo*. Se il mondo, come si è visto sopra, viene « prima » delle singole cose — perché altrimenti le cose, che *sono* solo in quanto appartengono al mondo come totalità strumentale, non potrebbero darsi come tali — viene prima di ogni significato particolare e specifico anche la totalità di significati in cui il mondo si risolve. Potremmo dire, in altri termini, che il mondo ci si dà solo in quanto noi già sempre (cioè originariamente, prima di ogni esperienza particolare) abbiamo un certo « patrimonio di idee », se si vuole, anche, certi « pregiudizi », i quali ci guidano alla scoperta delle cose. È come nella lettura di un libro: tutti abbiamo esperienza del fatto che un libro ci parla nella misura in cui vi « cerchiamo » qualcosa; o, come diceva Platone, noi possiamo riconoscere il vero quando lo incontriamo perché in qualche modo lo conosciamo già.

Ciò non significa che l'esserci disponga fin dall'inizio di una conoscenza completa e conchiusa del mondo. Non bisogna mai dimenticare il legame della nozione di significato con quella di strumentalità. I significati delle cose non sono altro che i loro *possibili* usi per i nostri scopi. Proprio in quanto l'uomo è costitutivamente poter-essere, tutte le strutture della sua esistenza hanno questo carattere di apertura e di possibilità. L'esserci è nel mondo nella forma del *progetto*. Sicché anche la comprensione originaria di cui dispone è, semplicemente, un progetto, con tutti i sensi impliciti in questa parola, e cioè il fatto che il progetto è una specie di « guida », ma è anche aperto a modifiche e sviluppi ed è, inizialmente, nella

forma di un abbozzo che deve essere ulteriormente elaborato. In sostanza la nozione di progetto, che definisce la totalità del modo di essere dell'esserci, ha qui due sensi: la comprensione è progetto in quanto è un possedere la totalità dei significati che costituiscono il mondo *prima* di incontrare le singole cose; ma ciò accade solo perché l'esserci è costitutivamente poter-essere, e può incontrare le cose solo inserendole in questo suo poter-essere, intendendole cioè come possibilità aperte.

L'esserci, dunque, non è mai una *tabula rasa* su cui vengano a imprimersi le immagini e i concetti delle cose. Ma nemmeno si può pensare che l'esserci sia un soggetto fornito fin dall'inizio, per esempio per eredità biologica o culturale, di certe « ipotesi » sul mondo e sulle cose che può verificare o respingere incontrando direttamente le cose, come vorrebbe una teoria del pregiudizio di origine illuministica. Questo infatti suppone che sia possibile un confronto tra le cose « in sé » e i nostri pregiudizi su di esse. Ma l'idea che si debba uscire dei pregiudizi per incontrare le cose come sono « in sé » presuppone appunto ancora che si vedano le cose come semplici-presenze, come « oggetti ». Se, come si è visto, le cose non sono anzitutto queste semplici-presenze, allora nemmeno si può pensare che si possa uscire dalla comprensione (o pre-comprensione) del mondo che originariamente ci costituisce per incontrarle direttamente e verificare se le idee che abbiamo di esse sono valide o no.

L'impossibilità di uscire dalla precomprensione che già sempre abbiamo del mondo e dei significati, una volta che sia caduto il presupposto dell'essere delle cose inteso come semplice-presenza, non è più qualcosa di negativo o di limitante, ma viene a costituire la nostra stessa possibilità di incontrare il mondo. La conoscenza non è un andare del soggetto verso un « oggetto » semplicemente-presente o, viceversa, l'interiorizzazione di un oggetto originariamente se-

parato da parte di un soggetto originariamente vuoto. La conoscenza è piuttosto l'articolazione di una comprensione originaria in cui le cose ci sono già sempre scoperte. Questa articolazione si chiama *interpretazione* (*Auslegung*). Non ha senso osservare che in tal modo la conoscenza è solo un movimento del soggetto all'interno della propria « immagine del mondo » già sempre data; non siamo qui sul piano di una riduzione della conoscenza o della filosofia a « visione del mondo » [36], nel senso soggettivistico del termine. L'essere-nel-mondo non ha niente del « soggetto » di cui parla molta filosofia moderna, perché questa nozione presuppone appunto che il soggetto sia qualcosa che si contrappone a un « oggetto » inteso come semplice-presenza. L'esserci non è mai qualcosa di chiuso da cui occorra uscire per andare al mondo; esso è già sempre e costitutivamente rapporto col mondo, prima di ogni artificiosa distinzione tra soggetto e oggetto. La conoscenza come interpretazione non è lo sviluppo e l'articolazione delle fantasie che l'esserci come soggetto individuale può avere sul mondo, ma l'elaborazione del costitutivo e originario *rapporto con il mondo* che lo costituisce. L'idea della conoscenza come articolazione di una precomprensione originaria è la dottrina di quello che Heidegger, con la tradizione della teoria dell'interpretazione, chiama il « circolo ermeneutico ». Tale circolo può apparire un circolo vizioso solo dal punto di vista di un ideale del conoscere che concepisce l'essere come semplice-presenza.

Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e si mira a evitarlo o semplicemente lo si « sente » come

[36] L'affermarsi dello stesso concetto di *Weltanschauung* è legato al soggettivismo moderno che è solo un correlativo della riduzione dell'essere a obiettività e a semplice-presenza. Cfr. il saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo* nel vol. *Sentieri interrotti* (trad. it. di *Holzwege*, Frankfurt 1950), Firenze 1968.

un'irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo [...] Il chiarimento delle condizioni fondamentali della possibilità dell'interpretare stesso quanto alle condizioni della sua possibilità. L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* [*Vor-struktur*] propria dell'esserci stesso [37].

5. *La situazione affettiva e l'essere-gettato.*

In base alla connessione di mondità e significatività, l'analisi dell'in-essere conduce dunque al riconoscimento di un primo gruppo di esistenziali, cioè la comprensione, l'interpretazione (strettamente legata alla comprensione in quanto sua articolazione interna), a cui si aggiunge il discorso (*Rede*) come concretarsi dell'interpretazione [38]. Ma altrettanto originario della comprensione e del discorso, e in qualche modo anche più radicale, in quanto è quello che permette il passaggio alla nozione di essere-gettato, che resterà determinante anche per la seconda sezione di *Essere e tempo*, è un terzo esistenziale, che Heidegger indica con il termine *Befindlichkeit* [39], che traduciamo con « situazione affettiva » [40], ma che alla lettera va inteso come il modo di « trovarsi », il « sentirsi » in questo o quel modo, la « tonalità affettiva » nella quale ci capita di essere. L'esserci, in quanto essere-nel-mondo, non solo ha già sempre una certa comprensione di una totalità di significati, ma ha sempre

[37] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 250.
[38] Ivi, § 34.
[39] Ivi, § 29.
[40] Nella nuova edizione della sua traduzione, Pietro Chiodi ha adottato l'espressione « situazione emotiva » (cfr. pp. 225 sgg.). Noi preferiamo qui il termine « situazione affettiva » che compariva nella prima edizione, per le ragioni accennate nella nota 1.

anche una certa tonalità affettiva; le cose, cioè, non solo sono già sempre fornite di un significato in senso « teorico », ma anche di una valenza emotiva. Se l'analitica esistenziale vuol garantirsi dal rischio di privilegiare un aspetto dell'esserci a scapito di altri — e la filosofia, per lo più, ha privilegiato l'aspetto teoretico o conoscitivo — deve tenere in giusto conto l'affettività [41].

Non si tratta solo di riconoscere i diritti dell'affettività accanto alla comprensione, per una preoccupazione di completezza dell'analisi; l'elaborazione del concetto di situazione affettiva fa fare a Heidegger un passo decisivo sulla via dello sviluppo del suo discorso. Che l'esserci si trovi sempre e originariamente in una situazione affettiva non è un fenomeno che « accompagni » semplicemente la comprensione e l'interpretazione del mondo; l'affettività è piuttosto essa stessa una specie di pre-comprensione, ancora più originaria della comprensione stessa. È vero che *Essere e tempo* parla solo di una *cooriginarietà* di situazione affettiva e comprensione. Ma la nostra ipotesi è legittima se si pensa, da un lato, che proprio la situazione affettiva « apre l'esserci nel suo essere-gettato » [42] (e si vedrà ora l'importanza centrale di questa nozione), e dall'altro che lo stesso incontro con le cose sul piano della sensibilità è possibile solo sulla base del fatto che l'esserci è sempre originariamente in una situazione affettiva [43]; e inoltre che ogni specifico rapportarsi alle cose singole (ma quindi anche la comprensione e la sua articolazione interpretativa) è reso possibile dalla apertura al mondo garantita dalla tonalità affettiva. « *La tonalità affettiva ha già-sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua to-*

[41] Questo interesse per la sfera affettiva dell'esserci spiega la stima che Heidegger ebbe sempre del pensiero di Max Scheler; cfr. O. PÖGGELER, *op. cit.*, pp. 76-7.
[42] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 232.
[43] Cfr. ivi, p. 230. Il corsivo è di Heidegger.

talità, rendendo così possibile un dirigersi-verso »[44].

La tonalità affettiva, cioè il modo originario di trovarsi e di sentirsi nel mondo, è una specie di prima « prensione » globale del mondo, che fonda in qualche modo la stessa comprensione.

> Sul piano ontologico fondamentale dobbiamo affidare la scoperta originaria del mondo alla « semplice tonalità affettiva ». L'intuizione pura, anche se penetrasse nelle più intime strutture dell'essere di ciò che è semplicemente-presente, non potrebbe mai scoprire qualcosa di minaccioso[45].

È evidente, nella chiusa del passo, la polemica contro il trascendentalismo neokantiano e le tendenze trascendentali della stessa fenomenologia. È qui che si fa evidente l'importanza del concetto di situazione affettiva per lo sviluppo di *Essere e tempo*; tale concetto è un passo avanti sulla via di quella « concretizzazione » del problema dell'essere la cui esigenza, come abbiamo visto, guida Heidegger negli anni della sua formazione filosofica. Se fin qui le strutture dell'essere nel mondo potevano ancora far pensare a una forma di trascendentalismo in Heidegger stesso, ora questo possibile equivoco viene dissipato. L'essere-nel-mondo non è mai un soggetto puro perché non è mai uno spettatore disinteressato delle cose e dei significati; il « progetto » dentro cui il mondo appare all'esserci non è una qualche apertura della « ragione » come tale (come l'a priori kantiano), ma è sempre un progetto « qualificato », potremmo dire « tendenzioso ». L'affettività non è un accidente che si ponga accanto alla pura visione teoretica delle cose come un aspetto distinguibile, da cui anche si possa prescindere (in uno sforzo di conoscenza disinteressata). Abbiamo già detto che il mondo non ci sarebbe accessibile se non avessimo una precomprensione di

[44] Ivi, p. 229.
[45] Ivi, p. 230.

esso come totalità di significati; ma questa precomprensione, ora, ci appare costitutivamente legata a una tonalità emotiva determinata. Fino a che l'analisi si mantiene al livello della comprensione e dell'interpretazione, l'esserci può ancora forse apparire come il soggetto kantiano. Ciò che lo distingue radicalmente è proprio il suo non essere « puro » come la ragione kantiana. E questa impurità emerge dalla considerazione della situazione affettiva.

La situazione affettiva rivela il fatto che il progetto che costituisce l'esserci è sempre un « progetto gettato »[46], e cioè mette in luce la finitezza dell'esserci. Nella situazione affettiva, infatti, noi ci troviamo ad essere senza potercene dare, radicalmente, ragione. L'esserci è finito in quanto il progetto sul mondo che costituisce il suo essere non è un presupposto che egli possa « risolvere » e consumare, come voleva Hegel. Il mondo ci appare sempre, originariamente, alla luce di una certa disposizione emotiva: gioia, paura, anche disinteresse e noia. Tutti i singoli affetti sono possibili solo come specificazioni del fatto che l'esserci non può essere nel mondo (e quindi le cose non possono darglisi) se non alla luce di una tonalità affettiva che, radicalmente, non dipende da lui.

Se la situazione affettiva è un aspetto costitutivo (non solo accidentale) del nostro essere aperti al mondo, quindi entra a costituire il modo stesso in cui le cose ci si danno, e cioè sono; e se, d'altra parte, essa è qualcosa in cui ci troviamo senza potercene render ragione, la conclusione sarà che la situazione affettiva ci mette di fronte al fatto che il nostro modo originario di prendere e com-prendere il mondo è qualcosa che ci sfugge nei suoi fondamenti; senza essere d'altra parte una caratteristica trascendentale di una ragione « pura », giacché invece l'affettività è proprio quanto ciascuno di noi ha di più proprio, individuale, mutevole. È soprattutto questo ultimo

[46] Ivi, § 31.

aspetto quello su cui Heidegger insiste nella illustrazione del concetto di progetto gettato.

Questo carattere dell'essere dell'esserci, di esser nascosto nel suo donde e nel suo dove, ma di essere tanto più radicalmente aperto in quanto tale, questo « che c'è » noi lo chiamiamo l'*esser-gettato* [*Geworfenheit*] di questo ente nel suo ci. L'espressione essere-gettato sta a significare l'*effettività dell'esser consegnato*[47].

L'esserci non è il soggetto trascendentale; è vero che, come quello, apre e rende possibile il mondo mediante la sua apertura; ma questo suo essere aperto al mondo non è a sua volta una « struttura » trascendentale e pura; è un *fatto*, un *che*, ben determinato e qualificato per ciascun esserci, che si manifesta nella affettività come aspetto costitutivo del progetto. L'esserci è così finito in quanto, pur essendo quello che apre e fonda il mondo, è a propria volta gettato in questa apertura, essa non gli appartiene né come qualcosa di cui possa disporre, né come una determinazione trascendentale di ogni soggetto come tale. Questa struttura gettata dell'esserci è ciò che Heidegger chiama la *effettività* (*Faktizität*) dell'esistenza[48]. Effettività e *Geworfenheit* (essere-gettato) sono espressioni sinonime che mettono in luce il vero senso di quella *pre*-struttura di cui parlava il passo che abbiamo riportato a proposito del circolo comprensione-interpretazione. Il *pre* che si rivela in questo circolo, il fatto che la conoscenza non possa essere altro che articolazione di una precomprensione in cui l'esserci già sempre si trova, non è altro che la finitezza costitutiva dell'esserci. Al soggetto puro neokantiano si sostituisce un esserci concretamente de-finito, cioè anche, come si vedrà, storicamente situato.

[47] Ivi, p. 226.
[48] Ivi, pp. 226-7.

6. *Essere-gettato e deiezione. Autenticità e inautenticità.*

Con la nozione di essere-gettato si raggiunge il nocciolo della tematica più propriamente « esistenzialistica » di Heidegger, il punto in base al quale, nonostante i limiti che la definizione presenta nei confronti del suo pensiero, la sua appartenenza alla « filosofia dell'esistenza » appare un fatto indiscutibile. La sua polemica contro il trascendentalismo neokantiano ha un senso fondamentalmente analogo a quella di Kierkegaard contro Hegel: si tratta sempre di rivendicare la finitezza dell'esserci contro concezioni che vedono l'uomo come puro occhio sul mondo. Anche il rifiuto heideggeriano della nozione di semplice-presenza assume qui la sua giusta luce; esso non è diretto a rivendicare una dipendenza idealistica del mondo dall'io; l'essere come obiettività viene negato proprio in quanto esso è correlativo di un io concepito come puro occhio, come spettatore della verità in quanto darsi nella presenza.

Finitezza e *Geworfenheit* significano che il progetto, che l'esserci è, è sempre concretamente qualificato, come appare dall'analisi della situazione affettiva. C'è un tipo di qualificazione del progetto che Heidegger tematizza esplicitamente, e che ha una funzione fondamentale in *Essere e tempo*, anche se proprio intorno a questo nascono molteplici problemi, non risolvibili probabilmente nell'ambito dell'opera[49], e cioè la distinzione tra esistenza autentica e esistenza inautentica. Questa distinzione, che solo in base alla nozione di finitezza ora raggiunta trova una sua prima giustificazione, compare in *Essere e tempo* fin dalle prime pagine, e si ripresenta spesso, sempre di scorcio, senza mai trovare una definizione in ter-

[49] È ciò che ha visto bene P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1955², che imposta su questi problemi tutta la sua critica a Heidegger.

mini formalmente precisi. In essa si nasconde sicuramente uno dei nuclei problematici che rimangono aperti dopo *Essere e tempo* e che muovono in modo sotterraneo il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano.

Si è visto che l'essere-gettato è l'effettività dell'esserci, cioè il fatto che esso ha già sempre un certo modo globale di rapportarsi al mondo comprendendolo, modo globale che è attestato nella situazione affettiva e nella comprensione. Ora, come si attua concretamente per l'esserci questo originario possesso di una preliminare prensione e comprensione globale del mondo? Nella quotidianità media a cui l'analitica esistenziale si attiene come suo punto di partenza, la preliminare comprensione del mondo che costituisce l'esserci si attua come partecipazione irriflessa e acritica a un certo mondo storico-sociale, ai suoi pregiudizi, alle sue propensioni e ai suoi rifiuti, al modo « comune » di vedere e giudicare le cose. Se cioè ci domandiamo che cosa significhi, in concreto, che l'esserci ha già sempre una certa comprensione del mondo, anche emotivamente qualificata, la prima risposta che troviamo è che, di fatto, l'esserci incontra il mondo già sempre alla luce di certe idee che ha respirato nell'ambiente sociale in cui si trova a vivere. Abbiamo già osservato che l'uomo non impara a usare il mondo, come totalità di strumenti, provando di fatto ad adoperare tutti gli strumenti singoli; egli vede usare gli strumenti dagli altri, e più ancora ne sente parlare. Alla nozione di mondo come totalità di strumenti si collega dunque immediatamente il fatto che l'esserci è nel mondo insieme ad altri esserci, è *essere-con*. « L'esserci è innanzitutto e per lo più presso il ' mondo ' di cui si prende cura. Questa immedesimazione-in ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del ' si ' [*man*] » [50]. Proprio perché nella manipolazione

[50] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 279.

delle cose è sempre insieme ad altri, l'esserci ha la tendenza a comprendere il mondo secondo l'opinione comune, a pensare quello che si pensa, a progettarsi cioè in base all'anonimo *si* della mentalità pubblica. Anche quando in concreto si contrappone agli altri, l'esserci per lo più lo fa rimanendo negli schemi del *si*: « Ci teniamo lontani dalla ' gran massa ' come ci *si* tiene lontani, troviamo ' scandaloso ' ciò che *si* trova scandaloso » [51] (corsivi nostri). Nel mondo del « si » dominano la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco: il carattere comune di tutti questi fenomeni è che, in essi, l'esserci ha l'impressione di « comprendere tutto senza alcuna preliminare appropriazione della cosa » [52]. Le opinioni comuni si condividono non perché le abbiamo verificate, ma solo perché sono comuni. Al posto della appropriazione originaria della cosa, subentra il puro allargamento e la pura ripetizione di ciò che è stato già detto [53].

Questa appartenenza al mondo del « si » non è solo un limite negativo, e soprattutto non è qualcosa che si possa immaginare di evitare con una scelta deliberata. « L'esserci può anche non sottrarsi mai a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è cresciuto. In esso, da esso e contro di esso si realizza ogni comprensione genuina » [54]. In quanto sempre anzitutto gettata nel mondo del « si », l'esistenza è sempre originariamente inautentica. In questo senso, all'essere gettato è connessa quella che Heidegger chiama la costitutiva *deiezione* (*Verfallenheit*) dell'esserci. Deiezione significa che « l'esserci, innanzitutto e, entro certi limiti, *sempre* [corsivo nostro], è consegnato a questo stato interpretativo », cioè alla mentalità del *si* [55].

Che cos'è, in contrapposto a ciò, l'autenticità?

[51] Ivi, pp. 215-6.
[52] Ivi, p. 271.
[53] Ivi, p. 270.
[54] Ivi, pp. 271-2.
[55] Ivi, p. 269.

Quando introduce i termini [56], Heidegger dice che l'esserci può essere autentico o inautentico in quanto, essendo egli stesso la propria possibilità, « può, nel suo esserci, o ' scegliersi ', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto ». D'altra parte, in uno dei passi ricordati poco fa, l'inautenticità sembra caratterizzata essenzialmente dall'incapacità di arrivare a una vera apertura verso le cose, a una vera comprensione, giacché invece di incontrare la cosa stessa si mantiene nelle opinioni comuni. L'autenticità (*Eigentlichkeit*) è presa da Heidegger nel senso etimologico letterale, in quanto connessa con l'aggettivo « proprio » (*eigen*): autentico è l'esserci che si appropria di sé, cioè che si progetta in base alla possibilità più sua. Questo tema, che si svilupperà e avrà la sua esatta esplicazione nella seconda sezione dell'opera, si interseca ora con l'aspetto conoscitivo che abbiamo visto venire in primo piano nell'analisi del *si*: l'esserci inautentico è incapace di aprirsi davvero alle cose; esso non possiede quella « purezza e conformità al fatto » che sono proprie del discorso e della comprensione [57]. Che nesso c'è tra il non scegliersi nella propria possibilità, il non appropriarsi davvero di sé, e l'incapacità di arrivare alle cose? E, anzitutto, come si può configurare, nella prospettiva heideggeriana, un « arrivare alle cose »?

Cominciamo da questo secondo problema. Si è visto che per Heidegger la conoscenza non è il rapporto di un soggetto con un oggetto esterno a lui, ma invece l'articolazione di una comprensione di cui l'esserci dispone già sempre, e nella quale è già sempre in rapporto col mondo. Se è così, però, sembra difficile distinguere tra una conoscenza « vera » e una « falsa », tra un discorso che scopra le cose e una pura chiacchiera. Entrambi sono infatti articolazioni di una certa pre-comprensione: anche il mondo del

[56] Ivi, p. 107.
[57] Ivi, p. 270.

si è costituito da una precomprensione, è un « progetto » del mondo. Là dove parla del circolo comprensione-interpretazione, Heidegger scrive che

in esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è afferrata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole ed ultimo è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione [sono i termini costitutivi della precomprensione] dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema [58].

C'è dunque una precomprensione che non si limita ad esprimere l'appartenenza al *si* della situazione storico-sociale, ma emerge in qualche modo dalla cosa stessa: non nel senso, ovviamente, che la cosa si dia in qualche modo come semplice-presenza, ma nel senso che la precomprensione davvero aprente è il nostro concreto rapporto con la cosa. La chiacchiera parla di tutto, anche e specialmente delle cose con cui non ha un rapporto diretto; l'autenticità è *appropriazione* anche e fondamentalmente in questo senso, che si appropria della cosa rapportandosi direttamente ad essa. Tutto ciò, anche se ancora vago, è però attestato chiaramente dalla nostra comune esperienza: parlare con cognizione di causa si può solo quando si è sperimentato in qualche modo direttamente ciò di cui si parla; e questo sperimentare non è mai inteso, anzitutto, come incontro di un soggetto con un « oggetto », ma come un rapporto più complesso, quale è quello che si esprime per esempio nell'espressione « fare un'esperienza » o « avere dell'esperienza » (si pensi al senso che il « fare delle esperienze » ha nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel).

L'incontro « diretto » con la cosa è dunque legato alla appropriazione della cosa come tale; ma poiché

[58] Ivi, p. 250.

essa non è mai semplice-presenza, bensì strumento, appropriarsi della cosa vuol dire anche, più radicalmente, assumerla dentro il proprio progetto di esistenza. Da questo punto di vista, si capisce come l'inautenticità del *si* consista nel fatto che il suo non è mai un vero « progetto »; le cose di cui parla il *si* non sono incontrate nell'ambito di un progetto concreto, deciso e scelto davvero da *qualcuno*. Cioè: se le cose sono strumenti, e lo strumento è tale solo nel progetto, il progetto implica però una scelta e una decisione progettante; solo in un progetto così concretamente voluto le cose sono davvero quelle che sono. Il « progetto » del *si* non è mai decisione di qualcuno; è solo una specie di sfondo, di cui la scelta del singolo ha bisogno appunto solo come sfondo da cui staccarsi. Nel *si*, le cose, slegate da un vero progetto, non si presentano nella loro vera natura di possibilità, ma solo come « oggetti »; anche la visione dell'essere delle cose come semplice-presenza si rivela così come legata all'inautenticità e alla mancanza di appropriazione che caratterizza il *si*. L'incontro con le cose, la conoscenza vera, implica invece una specie di assunzione di responsabilità da parte dell'esserci: questo tema sarà al centro della seconda sezione di *Essere e tempo*. Il termine assunzione di responsabilità non sta qui a significare che Heidegger privilegi l'autenticità come una condizione moralmente migliore. Egli esclude che la distinzione tra autentico e inautentico abbia, almeno nell'analitica esistenziale, un significato morale [59]. L'analitica esistenziale si limita a rilevare che le cose si presentano davvero nella loro natura di possibilità aperte solo nell'ambito di un progetto deciso; nel mondo del *si*, esse si danno solo in maniera decaduta e « deietta », cioè in un modo che non è un altro da quello in cui esse sono nell'esistenza autentica, ma solo una derivazione impoverita di questo. All'analisi però non interessa stabilire quale sia il modo « migliore », ma solo quale sia il modo originario da cui l'altro dipende. E questo modo originario, che rende possibile quello meno originario, è il progetto deciso dell'esistenza autentica.

È questa la conclusione della prima sezione di *Essere e tempo* [60]. I risultati dell'analisi condotta fin qui sono riassunti nella definizione dell'esserci come *cura* (*Sorge*), che equivale a ciò che abbiamo sopra indicato con il termine generico di « assunzione di responsabilità » (in senso non morale, come si è detto). La cura è « avanti-a-sé--esser-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo) » [61]. La cura è l'essere dell'esserci sia nella sua modalità autentica, sia in quella inautentica; quest'ultima, però, com'è risultato chiaro dai vari passi dell'analitica, non è che il modo di essere parziale, derivato e deietto delle strutture autentiche; per questo lo studio dell'esserci nel modo in cui si presenta

[59] Cfr. per esempio *Essere e tempo*, trad. cit., p. 107: « L'inautenticità dell'esserci non importa però un 'minor' essere o un grado 'inferiore' di essere »; e p. 284: « L'esistenza autentica non è qualcosa che si libri al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è solo un afferramento modificato di questa [...] L'interpretazione ontologico-esistenziale non ha la pretesa di formulare giudizi ontici sulla 'corruzione della natura umana'; e ciò non perché ne manchino le prove, ma perché la sua problematica si pone al di qua di qualsiasi giudizio sulla corruzione o non corruzione degli enti ». L'alternativa autentico-inautentico non va confusa con quella tra esistentivo ed esistenziale e tra ontico e ontologico (vedi sopra, note 16 e 18). L'autenticità non è l'assunzione del punto di vista filosofico (esistenziale); e si può essere autentici anche (anzi solo, fondamentalmente) sul piano esistentivo e ontico. Tuttavia, poiché la problematizzazione filosofica dell'esistenza è, per l'uomo che filosofa, una possibilità esistentiva, si può porre il problema se tale problematizzazione esistenziale non richieda anche, necessariamente, la scelta esistentiva dell'autenticità. Un cenno a questa problematica, non risolutivo, si può vedere a p. 68 della trad. cit.: « L'analitica esistenziale, da parte sua, ha, in ultima analisi, radici esistentive, cioè ontiche ».

[60] Cioè quella dedicata (cfr. nota 24) alla « analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio ».

[61] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 301.

nella quotidianità media conduce tuttavia alla scoperta delle strutture autentiche dell'esistenza.

C'è una ragione profonda del fatto che il passaggio alla seconda sezione dell'opera, cioè dall'analisi preparatoria a un livello più radicale, avvenga proprio attraverso il raggiungimento della nozione di essere-gettato e di deiezione. Si è già detto che il filo conduttore della ricerca heideggeriana è la concretizzazione di quell'io che il trascendentalismo pensava sempre come io puro. Qui, invece, è apparso chiaro che l'io può fare quella funzione di apertura del mondo che il trascendentalismo gli assegna proprio nella misura in cui *non* è *puro*, ma è concretamente situato e deciso. Solo a un progetto qualificato e « finito » le cose possono apparire nella loro vera essenza di cose. Prima che si raggiungesse la nozione di essere-gettato e di autenticità, « poteva sembrare che l'essere-nel-mondo fosse un'armatura rigida all'interno della quale avessero luogo le relazioni possibili dell'esserci al suo mondo, senza che la ' armatura ' stessa ne fosse coinvolta nel suo essere »[62]; cioè l'esserci poteva venir scambiato con l'io trascendentale. Ma la nozione di *Geworfenheit* ha mostrato che il progetto stesso è storicamente qualificato, cioè è « finito ». La finitezza e l'essere-gettato non sono semplicemente aspetti dell'esserci che si collochino accanto agli altri prima scoperti. Se è solo in quanto gettato che l'esserci può èsser progetto, vuol dire che la *Geworfenheit* è la radice stessa di tutte le strutture esistenziali dell'esserci. Partiti dal rilievo che l'essere dell'esserci non si lascia pensare in termini di semplice-presenza, troviamo qui la ragione e il significato ultimo di questo fatto. L'esserci non è semplice-presenza perché è progetto gettato. A questo punto l'analisi preparatoria si chiude, e viene raggiunto un livello più radicale e originario di fondazione, sul quale, come è caratteristico del metodo heideggeriano, i risultati dell'analisi precedente vengono « ripetuti », cioè ritrovati nel loro fondamento.

[62] Ivi, p. 280.

7. *Esserci e temporalità. L'essere-per-la-morte.*

Questa ulteriore e più originaria fondazione dei risultati dell'analitica condurrà Heidegger alla messa in chiaro del carattere costitutivamente temporale dell'esserci, e quindi lo avvicinerà ulteriormente allo scopo della sua ricerca, che è quello di elaborare il rapporto essere-tempo. Il primo passo in questa direzione si compie riconoscendo che il carattere solo preparatorio e provvisorio dell'analisi condotta fin qui è fondato nella mancanza di autenticità e di totalità. È vero che l'orientamento dell'analisi sull'esserci nella sua quotidianità media voleva proprio essere un modo di garantirsi una visione totale, non preliminarmente limitata, del suo essere. Ma questa accezione di totalità, guardata più a fondo, si svela anch'essa come inadeguata, in quanto ancora implicitamente ispirata da una visione dell'esserci come semplice-presenza. Che cosa significa, per l'esserci, essere un tutto? Se l'esserci è essenzialmente poter-essere, non potremo mai incontrarlo come un tutto. Il fatto di partire dalla quotidianità media come luogo di « tutte » le possibilità dell'esserci assume implicitamente queste possibilità come semplici-presenze, da tener davanti agli occhi nel loro insieme senza trascurarne nessuna. D'altra parte, partendo dalla quotidianità media, siamo stati condotti a considerare l'esserci nel suo modo di essere inautentico, e solo alla fine siamo pervenuti a una nozione di autenticità, tuttavia ancora imprecisa e approssimativa.

Assumiamo, con Heidegger, il filo conduttore della totalità[63]: in che senso l'esserci, che è sempre come aver-da-essere, può essere un tutto? Non si può pre-

[63] Ivi, § 46.

tendere di sperimentare l'esserci come totalità nel senso della semplice-presenza, perché è costitutivo per lui l'essere possibilità aperta. Tuttavia, si può dire, l'esserci non è sempre nel modo della possibilità; esso infatti muore, viene dunque un momento in cui quella struttura di aperta incompiutezza non è più tale. La morte, come fatto biologico, non rappresenta tuttavia il compimento della totalità dell'esserci: pensarla così significherebbe pensare l'esserci come semplice-presenza; esso sarebbe compiuto quando a tutti gli altri suoi modi di essere viene ad aggiungersi anche l'esser-morto. Il morire, però, non è un fatto che si aggiunge ad altri completando la totalità dell'esserci: giacché, quando è morto, l'esserci, lungi dall'essere un tutto, non *ci* è più.

Questo discorso però non può concludersi semplicemente negando che la morte sia una possibilità dell'esserci (secondo il ragionamento epicureo per cui quando ci sono io la mia morte non c'è e quando ci sarà la mia morte io non ci sarò più: per cui essa in fondo non mi riguarda). In che senso, allora, può venir pensata come una possibilità dell'esserci, cioè non solo come un *fatto* che accade agli altri e che, a me, non è *ancora* accaduto? Heidegger ha insistito ripetutamente, in tutta la prima sezione di *Essere e tempo*, sul fatto che gli esistenziali non possono venir pensati in termini di semplice-presenza ma come possibilità. Anche la morte dell'esserci non può dunque venir concepita solo come un fatto non ancora presente e che poi lo sarà. Bisogna vedere se e in che termini può venir pensata come una possibilità esistenziale, cioè come un elemento che entra a costituire, non accidentalmente, l'attuale essere dell'esserci come progetto.

Il primo aspetto della morte che ci si impone è la sua insuperabilità. Non solo la morte, a differenza delle altre possibilità dell'esistenza, è una possibilità a cui l'esserci non può sfuggire; ma, rispetto a ogni altra possibilità, è caratterizzata dal fatto che, al di

là di essa, nulla è più possibile per l'esserci come esser-nel-mondo. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità, « la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci »[64]. La morte è la possibilità più propria dell'esserci: ciò si può vedere testimoniato dal fatto che tutti muoiono, e cioè che tale possibilità è coessenziale all'esserci; ma la radice del fatto empirico che tutti muoiono è che la morte è la possibilità più propria dell'esserci in quanto lo tocca nel suo stesso *ci*, nella sua stessa essenza di progetto, mentre ogni altra possibilità si colloca all'interno del progetto stesso, come suo modo di determinarsi[65].

Che cosa significa questa prima delineazione ontologica della morte per il problema della totalità dell'esserci? Da un lato, la morte è la possibilità più propria, e cioè autentica (si ricordi il nesso autentico-proprio: *eigen-eigentlich*) dell'esserci; d'altra parte, in quanto non è mai sperimentabile come « realtà » (almeno la mia morte, per me), essa è autentica possibilità, cioè possibilità che rimane permanentemente tale, che non si realizza mai, almeno finché l'esserci c'è. Essa è dunque *possibilità autentica* e *autentica possibilità*: su questa base viene in chiaro la funzione che essa ha nel costituire l'esserci come un tutto, nel solo senso in cui l'esserci può essere un tutto (che è poi, in ultima analisi, quello di una totalità storicamente coerente e diveniente). La morte, infatti, come possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità, lungi dal chiudere l'esserci, lo apre alle sue possibilità nel modo più autentico. Ciò implica però che essa venga assunta dall'esserci in modo autentico, cioè sia esplicitamente ricono-

[64] Ivi, p. 378.
[65] « In questa possibilità ne va per l'esserci puramente e semplicemente del suo essere-nel-mondo [...] La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile » (ivi, p. 378).

sciuta da lui come la sua possibilità più propria. Tale assunzione della morte come possibilità autentica è l'*anticipazione* della morte; che non significa un « pensare alla morte » nel senso di tener presente che dovremo morire, ma piuttosto equivale alla assunzione di tutte le altre possibilità nella loro natura di pure possibilità.

L'anticipante farsi libero per la propria morte libera dalla dispersione nelle possibilità che si incrociano casualmente, in modo che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possano essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte [...] Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile apre, nel contempo, alla comprensione delle possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistentiva dell'esserci *totale*, cioè la possibilità di esistere concretamente come *poter-essere totale* [66].

L'anticipazione della morte si identifica con il riconoscimento della non definitività di ognuna delle possibilità concrete che la vita ci presenta. L'esserci, in tal modo, non si irrigidisce progettandosi « definitivamente » in base a una o all'altra di queste possibilità, ma rimane continuamente aperto: solo questo gli garantisce di potersi sviluppare oltre le singole possibilità che via via realizza.

È chiaro ora in che senso la morte svolga una funzione decisiva nella costituzione dell'esserci come totalità autentica: anticipandosi nella propria morte, l'esserci non è più disperso e frammentato nelle singole possibilità irrigidite e isolate, ma le assume come *proprie* possibilità, da collegare in un processo di sviluppo sempre aperto appunto in quanto sempre essente-per-la-morte. La morte possibilizza le possibilità, le fa apparire veramente tali, e con ciò le mette in possesso dell'esserci che non si attacca a nessuna di esse in modo definitivo, ma le inserisce nel contesto sempre aperto del proprio progetto di esistenza. Fin d'ora possiamo dire che solo e proprio in quanto anticipante la propria morte come possibilizzazione della possibilità l'esserci ha una storia, cioè uno svolgimento unitario, di là dalla frammentarietà e dalla dispersione [67].

L'autenticità, che l'analitica aveva scoperto ma di cui aveva solo abbozzato i contorni, acquista così ulteriore definitezza. Si è visto che uno dei caratteri essenziali dell'esistenza inautentica è l'incapacità di appropriarsi delle cose nella loro vera essenza di possibilità. Ora, l'anticipazione della morte che costituisce l'esserci come un tutto autentico fornisce la fondazione radicale del fatto che l'esserci autentico è tale proprio e solo in quanto si rapporta al mondo in termini di possibilità. E, più in generale, nell'analisi preparatoria della prima sezione di *Essere e tempo*, l'autenticità rimaneva sospesa e in certo modo « astratta », era ancora principalmente la struttura di fondo che la riflessione esistenziale scopre solo nell'inautenticità del quotidiano. La nozione di anti-

[66] Ivi, pp. 395-6.

[67] Può essere utile ricordare qui la distinzione kierkegaardiana tra vita estetica e vita etica; della vita estetica è simbolo la figura di Don Giovanni, della vita etica è simbolo il marito: il primo vive nell'attimo e nella discontinuità, il secondo nella continuità di una storia fondata appunto su una decisione. Di Kierkegaard si veda, su ciò, *Aut Aut*, trad. it. (parziale) di R. Cantoni, Milano 1956; e il *Diario del seduttore* (originariamente contenuto in *Aut Aut*), trad. it. di A. Veraldi, Milano 1955. Se l'accostamento autenticità-storicità fa pensare a Kierkegaard, altrettanto rilevante è l'analogia tra la funzione che Heidegger attribuisce qui alla morte e il significato che questa ha nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel dedicate alla dialettica padrone-schiavo. È proprio la paura della morte, per Hegel, che fa riconoscere allo schiavo la propria essenziale libertà; cfr. *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze 1961, vol. I, pp. 161-2.

cipazione della morte mette in luce che cosa, precisamente e concretamente, possa essere l'esistenza autentica.

Si tratta però ancora, dice Heidegger, di una delineazione dell'autenticità a livello puramente esistenziale, di una specie di ipotesi ontologica di cui non sappiamo ancora se abbia un corrispettivo a livello ontico e esistentivo [68]. In sostanza, cioè, ora che abbiamo precisato la nozione di autenticità-totalità mediante quella di anticipazione della morte, si tratta di vedere se, sul piano esistentivo, e cioè non nella riflessione filosofica ma nella vita concreta, l'essere-per-la-morte si presenti come effettivo termine di una alternativa che l'esserci può scegliere. Il problema è:

> L'esserci si progetta sempre effettivamente in questo essere-per-la-morte? O, in base al suo essere più proprio, *richiede* almeno un poter-essere autentico fondato nell'anticipazione? [69]

Come è già accaduto nel caso dell'analisi dell'inautenticità e dell'essere-gettato, anche qui lo sforzo di concretare sul piano esistentivo i risultati dell'analisi esistenziale non avrà solo il senso di fornire una conferma di tali risultati, ma aprirà la via a effettivi sviluppi ulteriori. La ricerca di una possibilità esistentiva dell'anticipazione della morte conduce Heidegger a elaborare una complessa dottrina della decisione, che implica l'uso di concetti obiettivamente « aggrovigliati » [70], come quelli di coscienza e di colpa, e a cui qui ci richiameremo solo nella misura minima indispensabile a dare un'idea della problematica conclusiva della seconda sezione di *Essere e tempo*.

[68] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 399. Sul significato dei termini « ontico » ed « esistentivo » vedi sopra, note 16 e 18.
[69] Ivi, p. 399.
[70] Ivi, p. 401.

Il problema, come si è detto, è quello di mettere in luce la possibilità esistentiva di un autentico essere-per-la-morte. Nella quotidianità media, inautentica e deietta in cui l'esserci si presenta, come è possibile il passaggio all'esistenza autentica? È appena il caso di avvertire che, data la distinzione tra esistentivo ed esistenziale, non si può pensare che il passaggio possa essere provocato da un qualunque richiamo filosofico all'autenticità. Bisogna vedere che cosa c'è nella stessa esistenza quotidiana che rende possibile qualcosa come un « farsi autentico » da parte dell'esserci. L'anticipazione della morte è una possibilizzazione di tutte le altre possibilità: il che implica, però, una sorta di momentanea sospensione dell'adesione ad esse, una specie di uscita dal viluppo di interesse e di perentorietà con cui esse si impongono nella loro fattuale presenza. L'esser disperso nella adesione a questa o quella possibilità mondana costituisce appunto un carattere dell'inautenticità. Anticipare la morte non vuol dire rinunciare alle possibilità effettive, ma coglierle nella loro vera natura di pure possibilità; esige quindi una sorta di sospensione dell'assenso agli interessi intramondani nei quali siamo sempre dispersi.

Ora, quello che anche il parlare comune chiama la « voce della coscienza », costituisce proprio quel fenomeno esistentivo da cui può partire il « farsi autentico dell'esserci » [71]. Questa voce non dice nulla di discutibile e di comunicabile, e perciò si può anche dire che parla come silenzio [72]. Essa si limita a richiamare l'esserci a se stesso. Il che vuol dire che non comanda contenuti precisi (in ciò è analoga all'imperativo kantiano), ma solo chiede all'esserci di assumere qualunque concreta possibilità non perché così *si* fa, ma come possibilità *propria*. Poiché l'esserci vive sempre anzitutto nella dispersione e nel-

[71] Ivi, § 54.
[72] Ivi, p. 408.

l'inautenticità, la coscienza parla « negativamente », nel senso che è come un far presente all'esserci una *colpa* in cui egli già sempre si trova. Nella voce della coscienza ci si annuncia una originaria colpevolezza dell'esserci che non è conseguente a nessun atto colpevole, ma anzi costituisce il fondamento e la base della possibilità di qualunque singola colpa. La colpa che ci è messa davanti dalla voce della coscienza, del resto, non è solo la deiezione come tale, ma ciò che fonda la deiezione, cioè l'essere-gettato. La *negatività* a cui sempre allude il concetto di colpa (una colpa è detta anche comunemente una « mancanza »), è la negatività che caratterizza l'essere-gettato, e che si manifesta nella deiezione dell'esistenza quotidiana. Nella chiamata della coscienza l'essere deietto dell'esistenza inautentica rappresenta la situazione negativa e di dispersione in cui l'esserci già sempre si trova e dalla quale deve uscire ritrovando se stesso. Ma l'inautenticità quotidiana è fondata nell'essere-gettato: è anzitutto l'essere-gettato che si trova ad essere senza averlo scelto e voluto, dunque in una situazione di cui si tratta di prendere coscienza. Heidegger riassume tutto questo complesso ragionamento col dire che la nullità (negatività) dell'esserci a cui ci pone dinnanzi la coscienza con la nozione di colpa è il fatto che l'esserci è il « fondamento di una nullità »[73]. Come esserci, esso è quell'ente che è nella forma dell'aver da essere, cioè che ha da essere il fondamento di sé; ma d'altra parte, in quanto gettato, l'esserci non può disporre di questo suo essere-gettato, nel quale già sempre si trova.

Quale risposta richiede la voce della coscienza? Poiché essa parla nel modo del silenzio, ascoltarla non può significare prendere atto di ciò che dice e poi vedere che conto se ne deve fare. Ascoltare la voce della coscienza si può solo col rispondervi, e cioè uscendo dall'anonimità del *si* per decidersi

[73] Ivi, p. 421.

« in proprio ». La decisione implica che le possibilità entro le quali l'esserci inautentico è disperso vengano scelte come *proprie*. Ma sceglierle come proprie vuol dire, insieme, sceglierle come vere possibilità e in rapporto alla possibilità più propria, cioè alla morte. La decisione che risponde alla voce della coscienza rendendo autentico l'esserci non è solo una presa di responsabilità rispetto a questa o a quella possibilità esistentiva, ma è *decisione anticipatrice della morte.*

È a questa nozione di decisione anticipatrice della morte che si collega il concetto heideggeriano di temporalità come senso dell'essere dell'esserci. In quanto anticipazione della morte, la decisione è un'autentica possibilizzazione delle possibilità, non si irrigidisce su nessuna particolare realizzazione raggiunta: essa ha un ad-venire, un futuro. D'altra parte, la decisione anticipatrice della morte è una uscita dallo stato di inautenticità: ma questo stato è riconosciuto come tale solo nella decisione che ascolta la voce della coscienza: in questo senso la decisione, aprendosi al proprio avvenire, assume anche su di sé, riconoscendola per la prima volta, la propria colpevolezza, come ciò in cui si trova *già* sempre e da cui deve uscire. L'essere-gettato come esser colpevole è il *passato* dell'esserci. In quanto poi, come abbiamo visto, la decisione anticipatrice possibilizza come vere possibilità le possibilità *effettive*, essa apre a vedere concretamente tali possibilità, fa sì che si *presentino* all'essere.

Per capire la portata di questa fondazione heideggeriana della temporalità (con le sue tre dimensioni: passato, presente e futuro) bisogna tener presenti tre cose: *a*) anzitutto, che essa vuol essere una vera fondazione della temporalità come tale, e non solo la messa in luce di un « aspetto temporale » dell'esserci. Se, come Heidegger ritiene, non possiamo pensare né l'ente in generale né, soprattutto, l'esserci sul modello della semplice-presenza, neanche il tem-

po potrà più venir concepito in riferimento a tale modello. L'ente intramondano ci ha rimandato all'esserci; è chiaro quindi che non sul modello dell'ente, ma solo nell'esserci potremo trovare le basi per concepire adeguatamente il tempo, che del resto si è sempre sottratto al modo di pensare della metafisica. La metafisica ha infatti sempre saltato il problema del rapporto essere-tempo, pensando senz'altro l'essere come la presenza.

b) Tuttavia, per Heidegger, non si tratta qui solo di fondare la nozione di tempo nella struttura esistenziale dell'esserci; il tempo non è stato « cercato », ma si è presentato da sé come il vero senso del discorso fin qui condotto sull'esserci. Ora, come si è visto, l'essere dell'esserci si definisce unitariamente come cura. Il senso stesso della cura è la temporalità.

> Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'esserci rende possibile a se stesso quell'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. *La temporalità si rivela come il senso della cura autentica*[74].

Non è che la temporalità si fondi sulla decisione (col che avremmo solo raggiunto una spiegazione del tempo in base all'uomo); ma la decisione è possibile solo come fatto temporale, sicché l'esserci è costituito radicalmente dalla temporalità.

c) Da quanto precede risulta la differenza dell'impostazione heideggeriana da quella agostiniana (del tempo come *distensio animi*) variamente ripresa e ripetuta nella storia della filosofia. Non solo, però, Heidegger si distingue da sant'Agostino perché la sua non è una fondazione della temporalità nelle dimensioni della coscienza. Il significato del suo discorso non coinvolge solo il tempo o solo l'essere dell'uomo, ma l'essere come tale. L'analisi preparatoria condotta nella prima sezione di *Essere e tempo*, attraverso la scoperta della strumentalità e delle sue implicanze, ha messo in luce che l'essere ha una peculiare connessione con l'esserci: le cose vengono all'essere solo in quanto si collocano nel progetto aperto dall'esserci; e l'esserci *è* solo come cura. Scoprire ora che il senso unitario delle strutture della cura è la temporalità apre appunto la via all'ulteriore elaborazione del rapporto tra essere e tempo (elaborazione che, come vedremo, non si è poi verificata, almeno in quest'opera, che resta incompiuta).

[74] Ivi, p. 476.

8. *Risultati e prospettive dell'ontologia fondamentale.*

Nella scoperta della temporalità come senso unitario della cura è contenuto sostanzialmente il risultato delle indagini della seconda sezione di *Essere e tempo*: la quale tuttavia procede ancora, oltre che a indagare l'origine della visione banale del tempo (che lo pensa come una serie di « ora »), a un'applicazione della nozione di temporalità al problema della storia. Anche qui, benché Heidegger dichiari di voler contribuire alla soluzione delle questioni poste da Dilthey, il suo problema non è quello di fondare le scienze storiche o in generale il concetto di storia, ma semmai (e ciò sembra attestato anche dal fatto che proprio il penultimo paragrafo dell'opera, l'82, è dedicato a Hegel) di mettere in chiaro, attraverso il concetto di temporalità come senso della cura, le ragioni per cui, soprattutto nella filosofia dell'ottocento, il problema dell'essere si è venuto sempre più legando con quello della storia.

Il cammino di *Essere e tempo*, tuttavia, si può ritenere concluso con la messa in chiaro della temporalità come senso dell'essere dell'esserci, il che dovrebbe costituire la via di passaggio alla terza sezione progettata, che doveva intitolarsi « Tempo ed

essere ». Heidegger, come si ricorderà, era partito dal rilievo che la metafisica ha sempre pensato l'essere sul modello della semplice-presenza, mostrando così di privilegiare, senza esplicita fondazione, una dimensione del tempo, il presente. Qual è il fondamento di questa originaria connessione dell'essere col tempo, e in specie con una particolare determinazione del tempo, il presente? L'ontologia fondamentale è proprio quella riflessione filosofica che mette in questione tali fondamenti non discussi della metafisica, e cioè che cerca una autentica fondazione della metafisica stessa. Ora, per risolvere il problema di tale fondazione bisogna anzitutto riesaminarne quegli aspetti che la metafisica ha dato per scontati, e che scontati non sono; e anzitutto porre in questione l'essere dell'uomo, che con il suo carattere di « spirito vivente » si rifiuta radicalmente ad essere pensato in base agli schemi della metafisica. Già il primo approccio all'esserci ci ha condotto a riconoscere esplicitamente l'inadeguatezza della nozione di semplice-presenza per descriverne il modo di essere proprio. E procedendo abbiamo scoperto che il senso unitario delle strutture dell'esserci è la temporalità. Poiché, d'altra parte, l'essere ci è apparso possedere un peculiare rapporto con l'essere dell'uomo (giacché è solo nel progetto aperto e istituito dall'uomo che gli enti vengono all'essere), siamo indotti a ipotizzare che il carattere temporale dell'esserci significhi una certa « temporalità » dell'essere stesso, temporalità che per ora non è meglio definita. Dovremo aspettarci perciò che, in analogia ai passi finora fatti, come la temporalità si è rivelata alla base delle strutture della cura, così la temporalità dell'essere stesso si manifesti come la « base » più originaria della temporalità dell'esserci.

Per procedere a questa ulteriore ricerca, tuttavia, bisogna ancora impostare due problemi che sono indicati nel § 83, l'ultimo e conclusivo della parte pubblicata di *Essere e tempo*: anzitutto, se, come

si è visto, l'ente intramondano non è obiettività e semplice-presenza ma utilizzabilità, perché di fatto, nel pensiero metafisico, « l'essere viene ' innanzitutto ' ' concepito ' a partire dalla semplice presenza? [...] Perché questa riduzione a cosa finisce per avere il predominio? » [75]. In secondo luogo, si tratta di vedere che cosa sia, e come sia possibile per l'esserci che si è venuto definendo attraverso la nozione di cura e di temporalità, la comprensione dell'essere [76]. Che l'esserci disponga originariamente di una certa comprensione dell'essere è attestato dal fatto che la nozione di essere egli non la « ricava » dall'ente intramondano, giacché invece questo ente viene all'essere in quanto entra nel progetto che l'esserci apre e fonda; il che implica che si dia un trascendimento dell'ente da parte dell'esserci, un suo rapportarsi all'essere prima e più fondamentalmente che all'ente. Ma come, sulla base di questa trascendenza, si può costituire il discorso filosofico che parla dell'essere?

Heidegger dirà più tardi che *Essere e tempo* è rimasto interrotto per il venir meno del linguaggio [77], cioè per l'impossibilità di sviluppare la ricerca disponendo solo del linguaggio filosofico ereditato dalla tradizione metafisica (dominata dall'idea di essere come presenza). In questa difficoltà — che costituisce il nucleo anche positivo di tutto il successivo sviluppo del pensiero heideggeriano, i due problemi indicati a conclusione di *Essere e tempo* si rivelano radicalmente uniti: la metafisica in quanto eredità di un linguaggio e di un insieme di schemi mentali appare come il principale impedimento a passare dalla comprensione implicita dell'essere, che l'esserci sempre ha, a una comprensione filosofica. In questi due termini della questione: significato e storia della metafisica; comprensione dell'essere e linguaggio ad

75 Ivi, pp. 618-9.
76 Ivi, p. 619.
77 *Ueber den Humanismus*, Frankfurt 1949, p. 17.

essa adeguato, si può vedere indicato, riassuntivamente, il compito che i risultati di *Essere e tempo* pongono all'ulteriore riflessione heideggeriana.

II. LA METAFISICA COME STORIA DELL'ESSERE

1. *Che cos'è la metafisica.*

Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione delle prime due sezioni di *Essere e tempo*, Heidegger si trova di fronte ai problemi che ha indicato, come si è visto, nel paragrafo conclusivo di quell'opera, e che condizionano le possibilità di sviluppo del discorso là cominciato. Nella *Lettera sull'umanismo*, del 1947, egli dirà che *Essere e tempo* non ha potuto arrivare fino in fondo al discorso intrapreso perché è venuto meno il linguaggio, ancora troppo condizionato dalla « metafisica »[1]. Comunque si voglia valutare questa affermazione, che è di venti anni successiva a *Essere e tempo*, è chiaro però che fin dalle prime pagine di quest'opera Heidegger mostra di intendere la propria ricerca come problematizzazione delle basi stesse della filosofia occidentale. *Essere e tempo*, come ormai sappiamo, muove dalla constatazione che l'essere, nella tradizione filosofica europea, viene pensato sul modello della semplice-presenza. Ma la presenza è solo una delle dimensioni del tempo: si tratta allora di mettere in chiaro il fondamento della metafisica (intesa, per ora, come quella dottrina dell'essere che si ritrova, sostanzialmente identica, al fondo di tutto il pensiero europeo), analizzando il rapporto essere-tempo. Questo rapporto, di fatto, non è poi tematicamente discusso in *Essere e tempo*, perché l'opera si ferma

[1] *Ueber den Humanismus* cit., p. 17.

prima; però è stato raggiunto almeno il risultato di mettere in luce la connessione peculiare che lega l'essere — come apparire dell'ente nel mondo — all'esserci; e il carattere costitutivamente temporale e storico dell'esserci.

Tuttavia, anche proprio in base alle pagine di *Essere e tempo* sulla temporalità e storicità dell'esserci, il « fatto » da cui *Essere e tempo* muove, cioè la tendenza, che si afferma in tutta la tradizione filosofica occidentale, a pensare l'essere sul modello della semplice-presenza, non è un accidente che si possa metter da parte con una semplice mossa teorica; Heidegger avverte personalmente, nella difficoltà di proseguire la propria ricerca, i pesanti condizionamenti esercitati su di lui da tutta una tradizione di pensiero cristallizzata nel linguaggio filosofico di cui si trova a disporre. Sia teoricamente (sulla base dell'elaborazione del concetto di temporalità e storicità di *Essere e tempo*) sia praticamente (con la difficoltà sperimentata nel tentare di problematizzare la concezione metafisica dell'essere come semplice presenza, urtando contro il « venir meno » del linguaggio) Heidegger è messo dunque di fronte alla necessità di riflettere sulle basi e il significato della metafisica, cioè della concezione dell'essere che egli vede presente, e sostanzialmente unitaria, in tutta la tradizione occidentale. Il suo pensiero si potrà sviluppare solo nella misura in cui, progettandosi, assumerà effettivamente il proprio passato, cioè la propria condizione storica che è quella di appartenere a una certa tradizione e a un certo linguaggio concettuale[2].

[2] Cfr. *Essere e tempo*, trad. cit., p. 77: « L'elaborazione del problema dell'essere [...] deve assumersi il compito di indagare la propria storia, cioè di farsi storiografia, per potere così, mediante l'appropriazione positiva del passato, entrare nel pieno possesso delle possibilità problematiche che le sono più proprie. Il problema del senso dell'essere — in conformità al modo di espletamento che lo caratterizza, cioè per il fatto

Circa l'uso del termine « metafisica » è bene anticipare fin d'ora, per chiarezza, lo sviluppo del suo significato nelle opere di Heidegger. Già in *Essere e tempo* (si vedano soprattutto i paragrafi 1 e 6, il quale ultimo parla esplicitamente della necessità di una « distruzione della storia dell'ontologia »: giacché « nonostante tutto l'interesse per la ' metafisica ', il problema del senso dell'essere è caduto nell'oblio » [3]) il pensiero che pensa l'essere in base alla semplice-presenza è considerato un pensiero « infondato », che dimentica il problema vero a cui dovrebbe porre attenzione. Tuttavia il termine metafisica, sia in *Essere e tempo* che negli scritti ad esso contemporanei e immediatamente successivi, almeno fino allo scritto sulla verità del 1930, sta ancora a indicare in generale quel pensiero che si pone il problema dell'essere oltre (μετά) l'ente come tale. In questo senso, la prolusione su *Che cos'è la metafisica?* [4] dirà che la metafisica è connaturata con lo stesso esserci dell'uomo [5], in quanto, come si è visto in *Essere e tempo*, la conoscenza dell'ente implica già sempre una preliminare comprensione dell'essere dell'ente, cioè il « progetto » dentro cui l'ente viene all'essere, apparendo nella presenza; ossia implica un costitutivo trascendimento dell'ente da parte dell'esserci, che, comprendendo l'essere, va già sempre *oltre* l'ente come tale.

Tuttavia, nella storia del pensiero occidentale, questo trascendimento dell'ente nella direzione di una consapevolezza dell'essere ha sempre di fatto comportato un « errore », cioè ha sempre avuto la

di essere l'esplicazione preliminare dell'esserci nella sua temporalità e nella sua storicità — è da se stesso condotto a comprendersi storiograficamente ».

[3] Ivi, p. 78.

[4] *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929; 4ª ed. con l'aggiunta di una postilla, Frankfurt 1943; 5ª ed., con aggiunta di una introduzione, ivi 1949; trad. it. di A. Carlini, Firenze 1953.

[5] *Che cos'è la metafisica?*, trad. cit., p. 33.

tendenza a concepire l'essere sulla base della semplice-presenza. A partire dallo scritto *Introduzione alla metafisica*, del 1935 [6], il termine metafisica viene così ad assumere in Heidegger una connotazione decisamente negativa: metafisica è tutto il pensiero occidentale in quanto non ha saputo mantenersi al livello della trascendenza costitutiva dell'esserci, mettendo l'essere sullo stesso piano dell'ente. Cioè: la conoscenza dell'ente presuppone nell'esserci una costitutiva preliminare comprensione dell'essere (il progetto), e questo è ciò che si intende per trascendenza dell'esserci rispetto all'ente; tale trascendenza si riflette nel fatto che, fin dagli inizi della storia del pensiero occidentale, la filosofia si pone il problema dell'*essere dell'ente*, cioè di che cosa sia ciò che costituisce l'ente come tale (la sua « essentità »: si pensi alla problematica aristotelica della *ousía*, e prima a Parmenide e a Platone: *Essere e tempo* porta proprio come epigrafe un passo del *Sofista* platonico [7]); ma, ponendosi questo problema, il pensiero tende immediatamente a risolverlo in modo errato, cioè a pensare l'essere solo come il carattere comune di tutti gli enti, come una specie di concetto generalissimo e astrattissimo (di qui, poi, la vanificazione del concetto stesso di essere e, per esempio, il rovesciamento dell'essere nel nulla nella *Logica* di Hegel), ricavabile dall'osservazione di ciò che tutti gli enti hanno di comune. Ma gli enti vengono pensati — e si dovrà vedere perché — come semplici-presenze; anche l'essere, dunque, viene pensato, in tutta la storia della filosofia occidentale, come sem-

[6] *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953. È il testo di un corso universitario del 1935, con aggiunte e ritocchi successivi (distinti dal testo originario); trad. it. di G. Masi, Milano 1968.

[7] PLATONE, *Sofista*, 244 a: « È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete quando usate l'espressione ' essente '; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplessità ».

plice-presenza, cioè sul modello dell'ente, il quale a sua volta è inteso in un modo, come si è visto in *Essere e tempo*, semplicemente « derivato ». Vista così, la metafisica viene a coincidere con la comprensione (o non comprensione) dell'essere che ha l'esistenza inautentica; questa connessione di metafisica ed esistenza inautentica è esplicitamente indicata nella *Introduzione alla metafisica*[8], ma esprime una tesi già implicita in *Essere e tempo* e negli scritti immediatamente successivi[9]; essa diventa sinonimo di oblio dell'essere, *Seinsvergessenheit*, un termine che, nell'ulteriore sviluppo del pensiero heideggeriano, acquista una posizione centrale.

Come si articola, più particolareggiatamente, questa riflessione heideggeriana sull'essenza della metafisica, che tende a rispondere a una delle due domande con cui si chiudeva *Essere e tempo*, cioè quella sul come e perché « l'essere viene 'innanzitutto' 'concepito' a partire dalla semplice presenza »? [10]. Questo problema della metafisica e della sua storia, che pure rimane vivo in tutto il pensiero di Heidegger successivo a *Essere e tempo*, caratterizza però in modo peculiare la sua ricerca nei quindici anni, all'incirca, successivi alla pubblicazione di quell'opera, e cioè domina e unifica il suo pensiero fino alla fine della seconda guerra mondiale, il periodo in cui al centro dei suoi interessi sta la figura di Nietzsche come il pensatore in cui la metafisica giunge al suo compimento e manifesta anche la sua essenza nel modo più chiaro. Le prime opere di Heidegger suc-

[8] Cfr. *Introduzione alla metafisica*, trad. cit., p. 47, dove la metafisica è connessa all'esistenza inautentica con un esplicito rimando al § 38 di *Essere e tempo*.

[9] Si vedano per questo diversi spunti in *Che cos'è la metafisica?*: per esempio il carattere di « rarità » dell'esperienza dell'angoscia (pp. 24-5 della trad. it.); il fatto che la metafisica antica vede il nulla sul modello della presenza (p. 29); l'affermazione che la metafisica « si trova nella massima vicinanza all'errore » (p. 33).

[10] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 618.

cessive a *Essere e tempo* hanno proprio il senso di preparare l'impostazione e l'elaborazione del problema della metafisica e della sua storia, attraverso una serie di indagini che possono apparire « devianti » rispetto alla linea maestra di *Essere e tempo*, in quanto paiono metter da parte il problema della temporalità [11]. Lo sviluppo è però abbastanza lineare, anche perché, come dice Heidegger in *Che cos'è la metafisica?*, l'essenza della metafisica non si può conoscere se non ponendo concretamente dei problemi tipici della metafisica stessa e cercando di risolverli [12]: attraverso questa operazione verrà in luce l'essenza della metafisica stessa, e con essa, inevitabilmente, anche la questione del nesso essere-temporalità che ne sta alla base. Heidegger comincia dunque la sua riflessione sulla metafisica — che è poi la riflessione tesa a mettere in luce i caratteri di quella storica comprensione dell'essere nella quale ci troviamo gettati, come eredi di una certa tradizione e di un certo linguaggio — elaborando, sulla base dei risultati di *Essere e tempo*, alcune questioni metafisiche capitali [13]. Tali questioni sono: il problema del fondamento e quello, ad esso legato, della « differenza ontologica » [14]; il problema del nulla [15]; il

[11] O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* cit., p. 88, vi vede proprio una interruzione del discorso di *Essere e tempo*.

[12] *Che cos'è la metafisica?*, trad. cit., pp. 3-4.

[13] Tra queste opere pubblicate dopo *Essere e tempo* occupa un posto a sé *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929 (trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Milano 1963), che fu elaborato contemporaneamente a *Essere e tempo* e svolge una tematica analoga, in riferimento a Kant. Si vedano, nella *Bibliografia*, le opere dedicate all'interpretazione heideggeriana di Kant.

[14] *Vom Wesen des Grundes*, Halle 1929; 3ª ed. con l'aggiunta di una prefazione, Frankfurt 1949; trad. it. di P. Chiodi, *L'essenza del fondamento*, Milano 1952, ora ristampata insieme a *Essere e tempo*, Torino 1969 (a questa edizione ci riferiamo).

[15] È il tema di *Che cos'è la metafisica?*.

problema della verità [16]. Le tre ricerche costituiscono un « ciclo » che si chiude con la conferenza sull'*Essenza della verità* del 1930, la quale contiene l'apertura per gli scritti successivi e che anzi si può considerare senz'altro la prima opera di quel « secondo » Heidegger su cui la critica ha tanto discusso (si veda su ciò la « Storia della critica » a conclusione di questo volume). Come suggerisce Heidegger stesso, nella premessa scritta per la terza edizione dell'*Essenza del fondamento* (1949), questo saggio e la prolusione *Che cos'è la metafisica?* — ma, come vedremo, anche *L'essenza della verità* — si possono interpretare unitariamente come elaborazioni del problema della negatività, o anche — e si vedrà il perché di questa identificazione — del problema della metafisica stessa.

Il saggio su *L'essenza del fondamento* parte dall'analisi del principio di ragion sufficiente, formulato esplicitamente come tale da Leibniz, ma presente in tutta la storia della metafisica come principio di causalità. Secondo tale principio, tutto ciò che esiste ha una causa o fondamento, e la conoscenza dell'ente è quella che lo conosce nel suo fondamento (per Aristotele, per esempio, la scienza è il sapere delle cause o princìpi). Perché il principio di ragion sufficiente vale universalmente, cioè per tutti gli enti? Sulla base dei risultati di *Essere e tempo*, anche la validità di questo principio deve esser fatta risalire all'esserci: non si può infatti pensare che la validità del principio si fondi su un qualche carattere dell'essere inteso come qualcosa di obiettivo (cioè semplicemente-presente). Se gli enti vengono all'essere solo in quanto si collocano nel mondo come progetto aperto e istituito dall'esserci, la validità del principio di ragion sufficiente andrà riportata anch'essa

[16] *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt 1943 (è una conferenza del 1930); trad. it. di A. Carlini, *Dell'essenza della verità*, Milano 1952.

all'esserci che istituisce il mondo in cui l'ente appare. Ora, l'esserci, come cura, cioè in quanto « esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra nel mondo) » [17] è costitutivamente qualcuno che, in quanto si progetta (apre il mondo) anche sempre assume la propria situazione, e in tal modo fa esser presente l'ente che gli si presenta: sono, come si ricorderà, le tre dimensioni della temporalità dell'esserci, temporalità che costituisce il senso unitario della cura. L'esserci in quanto progetto gettato, cioè, ha già sempre una comprensione dell'essere dell'ente, comprensione che si articola in un *discorso* (il discorso è un esistenziale) in cui gli enti si concatenano tra di loro nella forma della *giustificazione* o *fondazione*.

Ciò significa però che il principio di ragion sufficiente vale in generale solo perché c'è l'esserci che, progettandosi e assumendo la situazione, apre il mondo come *totalità* di enti, cioè come un insieme « sistematico », legato da una struttura di giustificazione fondativa (si ricordi ciò che dice *Essere e tempo* sul mondo come totalità strumentale e di significati: questa totalità può essere tale solo nella forma di un sistema di rimandi, e dunque di giustificazioni e di fondazioni). Il principio di ragion sufficiente vale dunque perché c'è l'esserci come progetto gettato che apre il mondo. Il « vero » fondamento è allora l'esserci stesso in quanto, prima e più fondamentalmente che l'ente, comprende l'essere, apre cioè un orizzonte dentro a cui diventano visibili gli enti, ma l'orizzonte trascende e precede (non ovviamente in senso cronologico) gli enti. Ogni verità ontica (cioè ogni conoscenza dell'ente) suppone la verità ontologica (cioè la comprensione dell'essere: il progetto). Ma l'esserci come tale non è un « fondamento » nel senso in cui ne parla il principio metafisico di ragion sufficiente; in questo ambito, il fondamento

[17] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 477.

o è a sua volta fondato, o, se è il fondamento ultimo, è ultimo in quanto si considera appunto come una semplice-presenza oltre la quale non si va, che si impone come tale proprio in quanto è, in qualche modo, presenza totale (il Dio come atto puro di Aristotele e della tradizione metafisica è, appunto, *atto puro* in quanto è tutto in atto, cioè tutto « realizzato », una *presenza* totalmente dispiegata come tale)[18].

L'esserci non può essere a sua volta fondato, perché è proprio lui che apre quell'orizzonte, il mondo, dentro cui si colloca ogni rapporto di fondazione; d'altra parte, non è neanche fondamento ultimo nel senso di essere una semplice-presenza oltre cui non si va, e da cui tutto « deriva » o « dipende »: non è una semplice-presenza perché esso *non è altro che progetto*; non è qualcosa che « sia » e poi anche progetti il mondo, non esiste come « base » stabile di questo progettare. L'esserci, nella sua trascendenza, è fondamento, *Grund*, solo come *Ab-grund*, come assenza di fondamento, come abisso senza fondo[19]. Il positivo fondare dell'esserci che apre il mondo come insieme articolato nella forma della « giustificazione razionale » è dunque a sua volta radicato in una « mancanza di fondamento », in una negatività che, tuttavia, appare tale solo in base all'idea metafisica di fondamento, ma che in verità apre e rende possibile ogni atto di fondazione all'interno dell'ente. Questo, Heidegger intende dire quando, nella premessa scritta nel 1949, parla della « differenza ontologica » come tema di questo scritto sul fondamento. Differenza ontologica, altra espressione che negli scritti heideggeriani più recenti ha una posizione centrale, è quella per cui l'essere si distingue dal-

[18] La connessione fra la teologia, nella forma che essa ha nella storia del pensiero occidentale, e la metafisica, come pensiero ontico e dimentico della differenza ontologica, è esplicitamente tematizzata nella seconda parte di *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

[19] *L'essenza del fondamento*, trad. cit., p. 677.

l'ente, e lo trascende[20], essendo la luce entro cui l'ente si fa visibile. La negatività dell'*Ab-grund* che l'esserci stesso è esprime appunto la differenza ontologica, cioè il fatto che l'essere (di cui l'esserci deve avere una comprensione preliminare per far apparire, cioè render possibile, l'ente come tale) *non* è l'ente e, rispetto a questo, non può che apparire nella forma della negazione.

La connessione del principio di ragion sufficiente con il problema della negatività e del nulla è del resto attestata dalla formulazione stessa che il principio ha in Leibniz: « ratio est cur aliquid potius existit quam nihil »[21]; ma in questo saggio Heidegger si limita a segnalare il fatto, lasciando aperto il problema di vedere « perché al ' cur ' ha potuto collegarsi il ' potius quam ' »[22].

Questo problema: « perché l'ente e non piuttosto il nulla? », è quello che Heidegger considera costitutivo della metafisica (la quale sorge sempre come sforzo di andare « oltre » l'ente, mettendo in questione l'essere); in base alla soluzione — o piuttosto alla non soluzione — che dà di esso, la metafisica si definisce come tale. La centralità di questo problema consiste nel fatto che il « non piuttosto » esprime la trascendenza dell'esserci, il suo rapportarsi, prima che all'ente, all'essere stesso. Domandare infatti soltanto « perché l'ente? » significa restare all'interno del ragionare giustificante-fondante; ma aggiungere « e non piuttosto il nulla? » significa, come chiarirà l'*Introduzione alla metafisica*, porre il problema generale della stessa totalità dei fondanti-fondati, trascendere l'ente e i suoi nessi fondativi interni tematizzando il problema dell'essere come tale. Il fatto che, ne *L'essenza del fondamento*, la diffe-

[20] Cfr. *Essere e tempo*, trad. cit., p. 99: « L'essere è il *trascendens* puro e semplice ».

[21] « La ragione è ciò per cui esiste qualcosa invece che nulla ».

[22] *L'essenza del fondamento*, trad. cit., p. 675.

renza ontologica appaia nella forma del non, della negatività, indica un peculiare rapporto tra essere e nulla che è lo stesso espresso dalla domanda metafisica fondamentale. Mettere in questione l'essere dell'ente significa anche sempre porre la questione del nulla; e, per converso, solo ponendo davvero la questione del nulla si pone in questione l'essere dell'ente.

Il nesso tra problema del nulla e problema dell'essere viene in luce esplicitamente in *Che cos'è la metafisica?*, la prolusione che Heidegger pronuncia quando, nel 1928, è chiamato a Friburgo come successore di Husserl. Tutte le scienze, dice Heidegger, si pongono il problema della conoscenza dell'ente; dell'ente *e di nient'altro*. Ma che cos'è questo niente? Per poter elaborare questo problema dobbiamo vedere se abbiamo una qualche esperienza del niente. Questa esperienza ci è data non a livello della comprensione ma a livello emotivo, ed è l'angoscia. Dell'angoscia aveva già parlato *Essere e tempo* (§ 40), indicandola come « situazione affettiva fondamentale » e « apertura specifica dell'esserci ». A differenza della paura, che è sempre paura di qualcosa, l'angoscia si rivela come paura « di nulla »: l'angosciato non teme questo o quell'ente, ma piuttosto sente sprofondare nell'insignificanza tutto il suo mondo; non può però indicare qualcosa che gli faccia paura. Riconoscere che l'angoscia è paura di nulla significa però ben altro che farla dileguare: la paura di nulla che è l'angoscia si spiega soltanto ammettendo che, in essa, ciò da cui l'esserci si sente minacciato non è questo o quell'ente in particolare, ma la stessa esistenza come tale. In quanto progetto che apre e istituisce il mondo come totalità dell'ente, l'esserci non sta « in mezzo » all'ente come un ente fra gli altri; quando avverte questo fatto — e cioè, come ora possiamo dire, la propria trascendenza — si sente « spaesato », non più a casa propria nel mondo, perché appunto avverte di non essere un ente del mondo come gli altri. In quanto nel modo di esistere della banalità quotidiana l'esserci si pensa come ente fra gli enti, egli si sente anche protetto e rassicurato dagli enti che lo circondano; anche la semplice paura attesta questo, giacché aver paura di qualcosa significa pur sempre pensarsi come in qualche modo « dipendente » da questo qualcosa. L'angoscia, come paura che non si lascia spiegare in questo modo, come paura di nulla, mette l'esserci davanti alla propria trascendenza, davanti all'esistenza come tale (noi diremmo anche, per intenderci, davanti alla propria « responsabilità »: è lui che apre e istituisce il mondo).

Quel che di nuovo emerge da *Che cos'è la metafisica?* (e, meno esplicitamente e tematicamente, da *L'essenza del fondamento*) è l'esplicita connessione del problema del nulla e dell'angoscia con il problema dell'essere. Il nulla

> non è un oggetto, né in generale un ente; esso non si presenta per sé, né accanto all'ente, al quale pure inerisce. *Il nulla è la condizione che fa possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'essere esistenziale dell'uomo.* Il nulla non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso [23].

L'assioma metafisico tradizionale: *ex nihilo nihil fit*, dal nulla non viene nulla, dev'essere rovesciato: dal nulla viene ogni ente in quanto ente [24]. Dove importa sottolineare l'*in quanto*: che dal nulla venga ogni ente in quanto ente non vuol dire che dal nulla venga la « realtà » dell'ente intesa come semplice-presenza, ma l'essere dell'ente come collocarsi dentro al mondo, come venire nella luce che l'esserci proietta nel suo progettare: di contro alla concezione dell'es-

[23] *Che cos'è la metafisica?*, trad. cit., p. 24. Il corsivo è di Heidegger.
[24] Ivi, p. 31.

sere come semplice-presenza, la concezione dell'essere che si annuncia come implicitamente presupposta in *Essere e tempo* e in questi scritti successivi è quella, appunto, dell'essere come « luce » proiettata dall'esserci come progetto [25]. Che però l'esserci sia sempre progetto gettato, come si è visto, esclude che l'essere possa concepirsi come suo « prodotto », e che la filosofia di Heidegger si riduca a una qualche forma di idealismo empirico o trascendentale. Queste due dottrine suppongono sempre, inscindibilmente, una concezione dell'essere come semplice-presenza e una concezione dell'esserci che ne dimentica il carattere di essere-gettato: entrambe risolvono tutto nel rapporto soggetto-oggetto, in cui il soggetto o fonda e produce direttamente la realtà (semplice-presenza) delle cose (idealismo empirico: *esse est percipi*), o almeno fonda e ordina il mondo come mondo dell'esperienza (trascendentalismo kantiano e neokantiano). In entrambi i casi, oltre al soggetto non si va: anch'esso, come l'oggetto, è concepito come presente, e se ne dimentica il carattere « gettato ».

Ora, il senso del discorso condotto da Heidegger nei due scritti esaminati, con l'elaborazione del nesso essere-nulla, è proprio la messa in luce del fatto che al fondo del rapporto dell'esserci con l'ente sta un rapporto più fondamentale, per ora ancora oscuro, indicato solo come la « trascendenza » dell'esserci, che è rapporto con il nulla in quanto rapporto con il diverso dall'ente, con ciò che all'ente non si riduce (il nulla come « nulla dell'ente »). È ciò che dice esplicitamente una pagina de *L'essenza del fondamento*:

> **Il progetto del mondo rende certamente possibile — ma, qui, non possiamo diffonderci su questa possibilità — una comprensione preliminare dell'essere dell'ente; ma il progetto non consiste come tale in una semplice relazione fra l'esserci e l'ente** [26].

[25] Nel corso di un seminario privato tenuto a Heidelberg nell'estate del 1964 Heidegger ebbe a dire che il titolo *Essere e tempo* sarebbe stato più giustamente formulato come *Sein und Lichtung* (*Essere e illuminazione*).

2. *Verità e non-verità.*

L'essere-nel-mondo che caratterizza l'esserci non si risolve dunque in un semplice rapporto fra l'esserci e l'ente. Questa tesi, che sta alla base dei due scritti ora esaminati, e che si annuncia nell'elaborazione della nozione di negatività e di nulla, viene ripresa ed esplicitamente illustrata nella conferenza su *L'essenza della verità*, che rappresenta il passo decisivo sulla via della maturazione del pensiero heideggeriano oltre *Essere e tempo*. Heidegger parte dalla nozione, comune nella tradizione metafisica, della verità come conformità della proposizione alla cosa. La proposizione, per essere vera, deve conformarsi alla cosa. Ma (e questo è già contenuto nel § 44 di *Essere e tempo*) questa conformità è possibile solo se l'ente stesso è già accessibile, cioè solo se è già aperto un ambito entro cui l'esserci può rapportarsi all'ente. (Si ricordi sempre il parallelo della luce: si può vedere qualcosa solo se c'è luce.) Tuttavia è importante sottolineare che l'apertura così presupposta è un esser-aperto dell'esserci *all'ente.* Heidegger cioè non rifiuta semplicemente la concezione della verità come conformità, anzi l'assume come il fenomenologico modo di darsi originario e immediato dell'esperienza della verità, dal quale bisogna partire e che non può venir liquidato come pura apparenza. Nel cercare la verità, noi effettivamente ci sforziamo di *conformarci* alla cosa, cioè assumiamo la cosa come norma. Questo modo di rapportarci alla cosa presuppone un'apertura più originaria (che abbiamo paragonato alla luce), ma tale apertura è appunto un esser-aperto alla cosa come

[26] *L'essenza del fondamento*, trad. cit., p. 670.

tale. Cercare di conformarsi alla cosa significa assumere la cosa come *norma* del nostro giudicare e del nostro dire: il fatto che ci sia qui una norma a cui dobbiamo adeguarci (e a cui possiamo anche, quindi, non adeguarci: dicendo il falso per interesse o per insufficiente impegno nella ricerca) significa che qui è in gioco la *libertà*. L'aprirsi alla cosa com'è cercando di adeguarsi ad essa come norma, è un atto libero: l'essenza della verità è la libertà [27]. Ma dire che l'essenza della verità è la libertà (come aprirsi dell'esserci all'ente) non significherà ridurre la verità a qualcosa di « soggettivo », a un atto arbitrario dell'uomo? Questo sarebbe vero se pensassimo la libertà — come si fa di solito — come una *proprietà* dell'uomo. Ma questa libertà come possibilità che ha l'uomo di scegliere tra gli enti presuppone anch'essa che gli enti siano già accessibili. Non si può dunque pensare il fatto del divenire accessibile dell'ente, l'apertura originaria da cui dipende la possibilità di qualunque scelta, come un atto libero dell'uomo in questo senso. L'aprirsi all'ente non è qualcosa che l'uomo possa scegliere, perché costituisce l'esserci stesso come tale in quanto essere-nel-mondo. Questa libertà non è dunque una facoltà di cui l'uomo disponga, ma piuttosto essa dispone di lui.

Non l'uomo « possiede » la libertà come sua proprietà, bensì è vero proprio il contrario: la libertà, l'esser-ci ex-sistente e svelante possiede l'uomo, e ciò così originariamente che essa sola permette a un'umanità di entrare in quel rapporto con un ente come tale nella sua totalità, su cui si fonda e disegna ogni storia [28].

Nella chiusa di questo passo si vede già come il fatto che è la libertà a disporre dell'esserci in quanto lo costituisce in un'apertura — cioè in un certo originario rapporto con gli enti — si concreti

[27] *Dell'essenza della verità*, trad. cit., p. 25.
[28] Ivi, p. 33.

poi nell'essere-gettato *storico* dell'uomo. Il fatto, cioè, che l'apertura originaria al mondo, la quale rende possibile ogni conformità all'ente (verità) e ogni scelta (pratica), non dipende da una scelta dell'uomo, ma piuttosto precede l'uomo stesso e lo costituisce, significa che l'esserci può entrare in rapporto con gli enti in quanto è già sempre gettato in una certa apertura storica, cioè in quanto dispone già sempre di un insieme storicamente dato di criteri, di norme, di pre-giudizi in base ai quali l'ente gli si fa accessibile. Ogni nostra possibilità di accedere all'ente è condizionata dal disporre già sempre di certi strumenti: di una certa logica, di una certa morale, etc. Anche quando ci poniamo a esaminare criticamente i pregiudizi ereditati ci serviamo pur sempre di certi strumenti concettuali che anch'essi non sono qualcosa di « naturale », ma costituiscono appunto la nostra apertura storica.

In sostanza, dunque, il fatto che è la libertà a disporre dell'uomo significa che l'uomo accede all'ente (e anche a se stesso, in quanto si fa oggetto di conoscenza) in una luce nella quale si trova già sempre, cioè in base a una precomprensione che egli non sceglie ma che lo costituisce in quanto esserci [29].

Essere e tempo, però, aveva messo in rilievo che l'esistenza storica concreta dell'uomo è sempre « deietta », cioè inautentica. Non è un caso dunque che, nello scritto sulla verità, proprio arrivando alla nozione di storicità, nel modo che si è visto, Heidegger

[29] Cfr. ivi, p. 34: « L'uomo ex-siste vuol dire ora: la storia delle possibilità essenziali di una umanità storica è ad essa assicurata dallo svelamento dell'essente nella sua totalità: ché dal modo in cui si realizza l'essenza originaria della verità sorgono le semplici e capitali decisioni della storia »; e pp. 37-38: « Ogni atteggiamento dell'uomo storico, se ne accorga egli o no, lo comprenda o no, è dominato da questo accordo, e per mezzo di questo accordo immesso in seno all'essente nella totalità » (l'accordo di cui qui si parla è l'apertura dell'esserci all'ente, apertura dentro la quale l'esserci si trova già sempre, prima di qualunque decisione).

sia condotto a fare un altro passo decisivo nella determinazione dell'essenza della verità, scoprendo il concetto di non-verità. Se la verità è libertà come lasciar essere l'ente, aprirsi all'ente in ciò che esso è, questa libertà si può sempre anche esercitare come non lasciar essere l'ente come tale, travestendolo e deformandolo. Tale possibilità di non lasciar apparire l'ente com'è, tuttavia, non è anch'essa, come la verità, anzitutto o soltanto una facoltà dell'uomo. Perché nell'interno dell'apertura che rende accessibile l'ente sia possibile qualcosa come il non lasciare apparire l'ente com'è, cioè l'errore nelle sue varie forme anche morali, bisogna che tale possibilità sia inscritta nella struttura originaria dell'apertura stessa; essa non può dipendere semplicemente dall'uomo.

Poiché la libertà ex-sistente come essenza della verità non è una proprietà dell'uomo, anzi l'uomo ex-siste solo in quanto questa libertà se lo appropria e lo fa, così, capace di storia, perciò anche la non-essenza della verità non può sorgere originariamente in conseguenza della semplice incapacità e negligenza dell'uomo. La non-verità deve, ben più, derivare dalla stessa essenza della verità [30].

Come può la non-verità appartenere all'essenza della verità? Se pensiamo la verità come originaria apertura e svelamento, la non-verità andrà conformemente pensata come oscurità e celarsi. Una testimonianza del legame sussistente tra verità e non-verità è proprio la stessa parola greca ἀ-λήθεια, che è costituita con un α privativo, indicando così che il manifestarsi della verità come svelamento presuppone un originario celarsi e nascondersi da cui la verità viene [31]. All'analisi fenomenologica, la connessione originaria di verità e non-verità si mostra nel fatto che ogni verità che diciamo o conosciamo è il manifestarsi di un ente singolo o di un gruppo di enti, mai l'apparire dell'ente come tale nella sua totalità. Anzi, gli enti singoli e i gruppi di enti ci appaiono proprio in quanto la totalità dell'ente non viene in primo piano come tale.

[30] Ivi, pp. 34-5.

[31] Già in *Essere e tempo* la verità è vista, fenomenologicamente, come qualcosa che si conquista attraverso una specie di violenza, che strappa all'ente il velo sotto cui, nella quotidianità inautentica, si presenta: « la verità deve sempre essere strappata all'ente » (trad. cit., p. 339).

Proprio mentre il lasciar-essere lascia essere l'ente nel particolare rapporto in cui si mette con il suo rapportarsi, e così lo svela, proprio allora esso vela l'ente nella sua totalità. Il lasciar-essere è, così, in sé, nello stesso tempo un velare. Nella esistente libertà dell'esserci avviene così l'oscuramento dell'ente nella sua totalità [32].

Questo velamento della totalità dell'ente proprio in quanto gli enti singoli appaiono e si svelano è la non-verità connessa essenzialmente alla verità. Il nascondersi dell'ente nella sua totalità non è solo una « conseguenza » del fatto che noi conosciamo sempre solo parzialmente l'ente; il nascondimento è più originario, perché, come abbiamo detto, è solo in virtù di esso che i singoli enti possono venire in primo piano, apparendo nella loro verità. A ciò è connessa, come derivata, la possibilità dell'errore, cioè del travestimento e della deformazione dell'ente: anche se Heidegger non stabilisce esplicitamente questo nesso, è legittimo pensare che l'errore dipende o dal « non sapere tutto » (celarsi dell'ente nella sua totalità) o dal sovrapporsi di un ente agli altri (gli errori connessi con l'interesse, per esempio). Ma, soprattutto, alla non-verità che appartiene all'essenza stessa della verità è legata l'esistenza inautentica dell'esserci, la deiezione.

L'uomo si rapporta, bensì, costantemente all'ente, ma nel suo rapporto ad esso, il più delle volte, si limita pur

[32] *Dell'essenza della verità*, trad. cit., p. 39.

sempre a questo o a quell'ente, e al suo svelarsi via via. L'uomo si tiene saldo alla realtà corrente e suscettibile d'esser dominata, anche dove si tratta di ciò che è primo e ultimo. E anche se si fa un dovere di allargare, di mutare e appropriarsi e assicurarsi sempre di nuovo la rivelazione dell'ente nei più diversi campi della sua attività, pure le direttive a ciò egli le prende poi dal cerchio dei fini e dei bisogni correnti. Installarsi nella vita corrente equivale, in sé, a non riconoscere l'oscuramento di ciò che è oscurato [...] Là dove l'oscurità dell'ente nella sua totalità viene ammessa come un limite che solo talvolta si annuncia a noi, quell'avvenimento fondamentale che è l'oscuramento è già caduto nell'oblio [33].

La deiezione dell'esistenza inautentica è dunque possibile solo perché la verità stessa implica in sé la non-verità, come oscuramento legato necessariamente a ogni illuminazione. Ciò che in *Essere e tempo* rimaneva in fondo un enigma, e cioè perché l'esserci sia sempre anzitutto e per lo più nell'esistenza inautentica, viene qui riportato all'essenza stessa della verità; e cioè alla struttura stessa dell'essere: quando infatti parliamo dell'ente nella sua totalità, avverte Heidegger, in realtà pensiamo all'essere, anche se da lungo tempo (ed è la storia stessa della metafisica) siamo abituati a pensarlo solo in riferimento alla totalità dell'ente [34].

3. *Metafisica e storia dell'essere.*

Abbiamo ormai tutte le premesse per arrivare a pensare la metafisica come storia dell'essere. L'elaborazione del concetto di negatività e il riconoscimento del nesso essere-nulla hanno condotto Heidegger a mettere in luce che il progetto gettato che è l'uomo non si risolve in una relazione dell'esserci

[33] Ivi, pp. 43-4.
[34] Cfr. ivi, p. 56.

con l'ente; e nello scritto su *L'essenza della verità* è venuto in chiaro che l'esserci può essere nella verità o nella non-verità solo perché, più fondamentale di ogni suo atteggiarsi, è la verità come svelamento che implica anche sempre un nascondimento. In tal modo è stato indagato anche un altro e più radicale aspetto della negatività, quello per cui l'esserci è sempre anzitutto deietto: e si è scoperto che la deiezione e l'errore sono fondati nell'essenza stessa della verità.

È sulla base di questa duplice elaborazione del problema della negatività che diventa possibile pensare veramente l'essenza della metafisica, la quale si rivela come storia dell'essere. Anzitutto, proprio il problema del nulla nel senso in cui si è presentato in *Che cos'è la metafisica?* conduce a chiarire che la metafisica è quel pensiero che, pur ponendosi il problema dell'essere, lo dimentica subito e si limita alla considerazione dell'ente; in secondo luogo, questo « errore » che penetra e accompagna tutta la storia della metafisica non può più venir considerato, in base ai risultati dello scritto sulla verità, come conseguenza di un atto dell'uomo, ma è un fatto che riguarda in qualche modo l'essere stesso, e perciò un « destino » che l'uomo non può non assumere. Sono queste le linee di pensiero che si sviluppano nella *Introduzione alla metafisica* del 1935, la quale si collega quindi organicamente con le opere immediatamente successive a *Essere e tempo*.

L'*Introduzione alla metafisica* comincia riprendendo il problema con cui si era concluso *Che cos'è la metafisica?* che, pur avendo elaborato la nozione di nulla abbozzandone il rapporto costitutivo con l'essere, non aveva però risposto alla domanda: « Perché in generale l'ente piuttosto che il nulla? ». In realtà, questo problema non si risolve con una risposta che dica il perché cercato; e ciò si spiega semmai tenendo presente ciò che dice lo scritto sul fondamento circa il fatto che ogni assegnazione di

perché, ogni giustificazione è sempre *interna* al mondo come totalità di enti giustificantisi tra loro, ma non ha senso rispetto all'ente nella sua totalità. Domandare: « Perché l'ente e non piuttosto il nulla? » serve però proprio, mediante il « piuttosto », a non dimenticare la trascendenza dell'esserci, cioè a problematizzare la totalità dell'ente come tale. Che il problema non sia stato elaborato dalla metafisica nella sua storia (anche il ricondurre gli enti a un ente supremo è un modo di mantenersi all'interno dell'ente; l'ente supremo è sempre *un ente* accanto agli altri) significa appunto che la metafisica ha dimenticato il « piuttosto »; cioè ha dimenticato il problema del nulla. Essa si è accontentata di eliminare il problema del nulla come un nulla di problema: se il nulla non è, non se ne parla, non si può metterlo in questione, meglio attenersi all'essere. Ma in quanto lo si slega dal nulla, l'essere viene immediatamente identificato con l'ente come presenza, effettività, realtà. Ogni fondazione metafisica si limita a cercare un ente su cui fondare gli altri, senza accorgersi che anche per questo ente primo o ultimo si ripropone interamente il problema dell'essere.

In quanto non elabora il problema del nulla, la metafisica non elabora dunque neanche, autenticamente, il problema dell'essere dal quale pure è mossa. Essa ha il carattere di un oblio dell'essere [35]. Questo oblio dell'essere si manifesta nel fatto che, per la metafisica, l'essere vale come una nozione ovvia, che non ha bisogno di ulteriori spiegazioni [36]. Il che equivale a dire che l'essere è una nozione estremamente vaga e lasciata nella sua indeterminatezza: è ciò che Nietzsche afferma quando constata che la nozione di essere è solo più « l'esalazione ultima di una realtà che si dissolve » [37].

[35] Cfr. *Introduzione alla metafisica*, trad. cit., p. 36.
[36] Cfr. *Essere e tempo*, trad. cit., p. 53.
[37] *Introduzione alla metafisica*, trad. cit., p. 46.

L'oblio dell'essere, conformemente al risultato raggiunto nello scritto sulla verità, non è qualcosa che dipenda da noi o dalle generazioni che ci hanno preceduti [38]. Come la non-verità appartiene all'essenza stessa della verità, così l'oblio dell'essere che costituisce la metafisica è un fatto che concerne l'essere come tale, per cui si potrà dire, come Heidegger dice esplicitamente nei suoi studi su Nietzsche, i quali maturano negli anni immediatamente successivi alla *Introduzione*, che la metafisica è « storia dell'essere » [39]. Ciò significa anzitutto che il fatto che l'essere sia per noi ormai una nozione nello stesso tempo ovvia e vaga, cioè l'oblio dell'essere,

> non è qualcosa di estraneo, davanti al quale ci troviamo e che ci è dato unicamente accertare nella sua esistenza, come qualcosa di accidentale. Esso è invece la situazione stessa in cui ci troviamo. È uno stato della nostra esistenza, ma non certo nel senso di una proprietà accertabile psicologicamente. Per « stato » intendiamo qui designare l'intera nostra costituzione, il modo in cui noi stessi siamo costituiti in rapporto all'essere [40].

Queste espressioni vanno prese nel loro significato più forte: dire che la metafisica come oblio dell'essere determina il modo in cui siamo esistenzialmente costituiti non vuol dire solo che la metafisica è qualcosa di profondamente radicato in noi, che sarebbe ancora un rilievo « psicologico ». In quanto noi non siamo altro che apertura all'essere dell'ente, la metafisica come modo di aprirsi all'ente dimenticando l'essere è la nostra stessa essenza, e in tal senso si può dire che è il nostro destino [41]. Che

[38] Cfr. ivi, p. 47.
[39] « La metafisica come storia dell'essere » è il titolo di un saggio del 1941, ora pubblicato nel secondo volume del *Nietzsche*, Pfullingen 1961, pp. 399-457.
[40] *Introduzione alla metafisica*, trad. cit., p. 60.
[41] Cfr. ivi, pp. 101 e 206-7. In questi passi si parla di « storia latente », mentre il termine « destino » applicato alla

la metafisica sia storia dell'essere si capisce dunque anzitutto in base al fatto, evidenziato da *L'essenza del fondamento*, che il progetto non si risolve nel rapporto tra esserci ed enti; il modo in cui questo progetto effettivamente si istituisce non è un fatto dell'ente o un atto dell'esserci: esso dipende da qualcos'altro, quello che lo scritto sulla verità chiama l'essenza della verità, e che nelle opere successive all'*Introduzione* si chiamerà sempre più esplicitamente l'essere. Schematicamente: noi non siamo altro che l'apertura entro cui gli enti (e noi stessi come enti) appaiono; questa apertura implica sempre un certo modo di rapportarsi all'essere dell'ente, e l'apertura in cui noi ci troviamo ad essere gettati (che ci costituisce radicalmente) è caratterizzata come un dimenticare l'essere a favore dell'ente; tale carattere dell'apertura storica in cui siamo non dipende da una decisione nostra o delle generazioni precedenti, perché ogni decisione può darsi solo entro un'apertura già aperta; essa risale dunque a qualcosa che non siamo noi (né, a maggior ragione, gli enti); è l'essenza della verità, o, più in generale, l'essere.

La metafisica è dunque storia dell'essere e insieme, poiché il senso della definizione è identico, nostra storia: non come opera nostra, ma come situazione che ci costituisce. Se si tiene presente questo, è facile vedere che le ricerche, continuamente riprese e approfondite da Heidegger, sulla storia della metafisica sono semplicemente l'ulteriore, estrema concretizzazione dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*: quello che l'esserci è non può pensarsi in termini di « proprietà » o caratteri di un'essenza uomo che mediante essi si definisca e si dia a conoscere. Ora questo « programma », già enunciato in *Essere e tempo*, si attua nel modo più pieno. L'es-

storia dell'essere diventerà consueto a partire dallo scritto sull'umanismo; ma le basi di questo sviluppo sono già tutte presenti nell'*Introduzione*.

serci non si definisce in base a delle proprietà; non è altro che l'apertura storica che lo costituisce. Tale apertura, che non gli appartiene ma alla quale appartiene egli stesso, è la storia dell'essere. Su questa base, ripensare e ricostruire la storia della metafisica significa insieme concretizzare ulteriormente l'analitica esistenziale — liberandola da ogni possibilità di interpretazione metafisica che ancora poteva sussistere sulla base di *Essere e tempo* — e fare un passo avanti sulla via della ricerca del senso dell'essere che costituiva appunto lo scopo a cui l'analitica doveva servire.

4. *Nietzsche e la fine della metafisica.*

In questa prospettiva, per cui né l'apertura originaria nella quale l'ente si fa accessibile, né la non-verità che a tale apertura costitutivamente è connessa dipendono dall'uomo, è chiaro che anche il riconoscimento della metafisica come oblio dell'essere e di tale oblio come evento che appartiene anzitutto all'essere stesso non potrà venir considerato come dipendente dalla decisione di un filosofo o anche dell'umanità intera in un certo momento della sua storia. Il riconoscimento della metafisica nella sua natura di oblio dell'essere rimane anch'esso un evento che appartiene anzitutto alla storia dell'essere, quindi alla metafisica stessa. *La scoperta dell'essenza della metafisica è possibile solo in quanto la metafisica è giunta alla sua conclusione; anzi tale scoperta si identifica con il fatto stesso di questa conclusione.* Noi possiamo venire a conoscere l'essenza della metafisica solo perché questa essenza stessa « viene in luce », e tale venire in luce è legato al suo esser giunta alla fine. Né lo svolgimento né la fine della metafisica sono qualcosa che dipenda da noi; ma neanche sono eventi di cui l'uomo sia semplice spettatore e di cui debba limitarsi a prendere

atto. Pensare così significherebbe ritenere che la storia dell'essere sia qualcosa che si svolge « obiettivamente » davanti a noi; tale storia, invece, è sempre radicalmente anche la nostra, proprio perché il nostro rapporto con l'essere non può mai venir pensato come rapporto tra un « soggetto » e un « oggetto ». Resta vero, però, proprio perché noi ci troviamo già sempre ad essere « gettati » in una apertura storica, che noi abbiamo una storia perché l'essere ha una storia, e non viceversa; anche se le due storie non sono in alcun modo scindibili.

La metafisica si manifesta nella sua essenza solo quando è giunta alla fine, e anzi finisce proprio in quanto si rivela nella sua essenza. Ciò si capisce facilmente se si tiene presente che l'essenza della metafisica è l'oblio dell'essere; ma quando questo oblio viene riconosciuto come tale si è già anche nella condizione di ricordare ciò che era obliato, e quindi di andare oltre la metafisica. Ora, la metafisica, per Heidegger, giunge alla sua conclusione nel pensiero di Nietzsche. Nietzsche costituisce la figura di pensatore a cui Heidegger ha dedicato la più lunga e costante attenzione, fin da quando, nel § 76 di *Essere e tempo*, aveva ricordato la sua seconda *Considerazione inattuale* come un documento essenziale per la messa in luce della nozione di storicità autentica[42]. In quasi tutti gli scritti successivi, a partire dalla stessa *Introduzione alla metafisica*, vi sono cenni più o meno estesi a Nietzsche, e molti di questi scritti gli sono espressamente dedicati[43]: l'insieme più cospicuo delle ricerche su Nietzsche, a cui i

[42] Cfr. *Essere e tempo*, trad. cit., pp. 565-6.

[43] Cfr. specialmente *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, compreso nel volume *Holzwege*, Frankfurt 1950 (trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 191-246); *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, compreso nel volume *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *Ueberwindung der Metaphysik*, compreso nello stesso volume; e la prima parte di *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954.

saggi minori rinviano, e che consiste fondamentalmente in una serie di corsi universitari tenuti a Friburgo tra il 1936 e il 1940, più altri scritti e abbozzi di minor mole, sono raccolte nei due volumi del *Nietzsche*, pubblicati nel 1961. Quest'opera costituisce un po' una *summa* delle indagini di Heidegger non solo su Nietzsche, ma su tutta la storia della metafisica, e occupa significativamente una posizione centralissima nello sviluppo di Heidegger successivo a *Essere e tempo* proprio perché, come si è detto sopra, la riflessione sulla storia della metafisica viene a costituire il proseguimento e la concretizzazione estrema dell'analitica esistenziale, attraverso cui Heidegger si avvicina anche ulteriormente alla chiarificazione del senso dell'essere a cui *Essere e tempo* tendeva. Si sa che la terza sezione della I parte di *Essere e tempo* doveva essere intitolata « Tempo ed essere »: ora, anche se nella riflessione sulla storia della metafisica il tempo sembra non apparire più tematicamente, è vero invece che, concepita la metafisica come *storia* dell'essere, una meditazione di tale storia diventa anche, nel senso più pieno, una chiarificazione del rapporto essere-tempo[44]. La metafisica viene a compimento in Nietzsche[45] in quanto questi si presenta da se stesso come il primo vero nichilista; e l'essenza più profonda della metafisica è appunto il nichilismo: « L'essenza del nichilismo è la storia in cui dell'essere non ne è più nulla »[46], e tale storia è proprio la storia della metafisica, come « sempre più irrigidito oblio dell'essere »[47].

Poiché la metafisica non è qualcosa che concerna

[44] Cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers* cit., pp. 99 sgg. e *passim*.

[45] Per un'analisi più dettagliata dell'interpretazione heideggeriana di Nietzsche e in genere della storia della metafisica mi permetto di rimandare a G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963, cap. I.

[46] *Nietzsche* cit., vol. II, p. 338.

[47] *Introduzione alla metafisica*, trad. cit., p. 36.

solo il pensiero, ma l'essere stesso, il « non esserne più nulla » dell'essere va preso nel senso più letterale: l'essere non solo è dimenticato, ma esso stesso si nasconde o scompare: l'occidente è la terra della metafisica come terra dell'occaso, del tramonto dell'essere.

Nietzsche concepisce l'essere dell'ente, ciò che costituisce l'ente come tale, come « volontà di potenza »; questa espressione equivale per Heidegger all'altra, che egli preferisce, di « volontà di volontà ». Potenza, infatti, non è altro che possibilità di disporre di qualcosa, cioè, appunto, di volere. Volere la potenza significa voler volere. La formula « volontà di volontà » è da preferire perché mette in luce un aspetto decisivo della concezione dell'essere di Nietzsche: che la volontà voglia solo volere significa che essa è puro volere senza un vero « voluto »; la volontà è sola, non ha alcun termine a cui tendere oltre se stessa. « Volontà di volontà » indica la totale « infondatezza » che caratterizza l'essere alla conclusione della metafisica. Per capire però che cosa questo davvero significhi bisogna ricostruire brevemente, e qui solo in alcune linee essenziali, le tappe principali della storia della metafisica [48].

Per tale ricostruzione, si può cominciare col seguire la storia del concetto (e sappiamo ormai che non è la storia solo di un concetto, di un fatto « mentale ») di ἀ-λήθεια, « verità ». Nella parola greca, l'α privativo indica ancora una certa consapevolezza del fatto che la verità implica un'originaria non-verità, che ciò che appare nel progetto si colloca su uno sfondo che resta oscuro e che tuttavia entra radicalmente a costituirlo. Ma già nel pensiero greco, tale originario legame di disvelatezza e nascondimento viene dimenticato. In Platone, il vero

[48] In questa esposizione mi riferirò soprattutto al secondo volume del *Nietzsche* cit., dove tale storia è ricostruita nel modo più completo e chiaro. Ma è un discorso su cui Heidegger torna praticamente in tutti i suoi scritti.

è l'ἰδέα, cioè l'ente in quanto visibile all'intelletto, e cioè in quanto intelligibile. Qui, ciò che conta ormai nella verità è lo svelarsi, l'apparire nella presenza, e viene dimenticato l'oscuro e il nascosto da cui l'apparire viene. Se il vero è il «visibile» in questo senso, ciò che importa è il percepire bene quel che così si svela: se il vero è ἰδέα, la verità del pensiero è la ὀρθότης, il veder *giusto* e riflettere tale rapporto nella proposizione, che in tal modo è vera in quanto conforme a ciò che si manifesta (verità come conformità, ὁμοίωσις) [49].

Tutte queste implicanze delle premesse platoniche si sviluppano, anche se in modo non lineare, in Aristotele. Aristotele concepisce l'essere in due sensi: come *che cosa* (εἶδος), cioè come essenza, e come *che* (οὐσία), cioè esistenza effettiva. Quest'ultima è per lui ἐνέργεια, essere in atto, ed è all'atto di esistere effettivamente che egli attribuisce in modo primario l'essere, piuttosto che all'essenza o εἶδος. Se da un lato questo privilegiare l'ἐνέργεια mette Aristotele più vicino all'origine del concetto di ἀλήθεια, in quanto pensare l'essere come atto significa pensarlo come il punto di arrivo di un processo, quindi come un « venire da », tuttavia — proprio perché l'ἐνέργεια è ormai esplicitamente distinta dall'εἶδος, il *che* effettivo è cioè distinto dal *che cosa* o essenza — la concezione aristotelica dell'essere finisce per rappresentare un passo verso la sempre più completa identificazione dell'essere con ciò che è *effettivamente presente* [50].

La concezione aristotelica dell'essere come ἐνέργεια

[49] Su ciò si veda, oltre al *Nietzsche* cit., vol. II, anche *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1942; 2ª ed., Bern 1947; spec. pp. 41-2.

[50] Questa è una conclusione che Heidegger raggiunge già nella *Introduzione alla metafisica*, che nei capitoli III e IV analizza il senso che il termine ' essere ' assume via via nel pensiero e nella cultura greca: si veda soprattutto la p. 206 della trad. it. cit.

è quella che domina tutto il Medioevo latino che, traducendo il termine greco con *actualitas* e attribuendo l'attualità anzitutto a Dio, accentua il fatto che l'essere è effettiva presenza ma insieme, anche, capacità di fondazione, causalità. Anche attribuire la causalità all'essere significa però collocarlo fra gli enti, pensandolo come ciò che possiede in modo talmente costitutivo il carattere della presenza da poterlo conferire agli altri enti. Nella prova ontologica, Dio è dimostrato mediante il fatto che la sua essenza stessa, in quanto perfetta, implica l'esistenza; ma l'esistenza è appunto la presenza effettiva, e a questa presenza totale allude anche la nozione di eternità di Dio.

Un primo, decisivo punto di arrivo di tutto questo processo è Cartesio, che trae le conseguenze implicite nella concezione greca dell'essere come ἰδέα (Platone) e come ἐνέργεια (Aristotele). Se solo ciò che è stabilmente definito in una forma (idea, cioè visibilità: il termine greco idea ha la stessa radice di vedere) e che è effettivamente presente (attualità) è vero, l'essere vero ha come suo carattere fondamentale di darsi come *certo*: il carattere costitutivo dell'essere è la certezza, la perentorietà di ciò che è indubitabile. In Cartesio, è reale (è ente) solo ciò che è certo (ciò di cui abbiamo un'idea chiara e distinta). Ma, in tal modo, ciò che costituisce la realtà della cosa, il suo essere, è appunto la certezza inconcussa che il *soggetto* ne ha e ne può acquistare con l'applicazione rigorosa del metodo.

Anche la parola « soggetto », che nella filosofia moderna indica senz'altro l'io dell'uomo, subisce un processo di sviluppo e di traduzione, significativo per lo svolgimento della metafisica. Il latino *subjectum* traduce la parola greca ὑποκείμενον, accentuandone, secondo Heidegger, il senso di fondamento e di base che regge tutti i caratteri « accidentali », le proprietà, dell'ente. Ma nella filosofia moderna soggetto non è più, ormai, la sostanza di un ente qualunque (sostanza, *substantia*, ha in latino un significato equivalente), bensì esclusivamente l'io dell'uomo; con questa trasformazione, che non è solo una vicenda di parole e di modi di pensare, il fondamento assoluto e inconcusso della realtà è diventato ormai l'io dell'uomo, davanti al quale si deve legittimare l'essere delle cose, che è riconosciuto come essere solo nella misura in cui è certo. La nozione di « oggettività », di cui la filosofia moderna fa tanto uso, è sempre correlativa a quella di soggetto: la realtà obiettiva è quella che si mostra e dimostra tale al soggetto; ma, allora, ciò che la costituisce è appunto la certezza che il soggetto ne ha.

Che l'identificazione dell'essere delle cose con la certezza che l'io ne ha non sia solo un fatto che riguarda lo sviluppo di una certa mentalità, o le vicende delle pure parole, ma l'essere stesso, cioè il modo in cui l'ente appare all'esserci, e quindi il modo in cui l'ente *è*, è cosa che si può capire se si pensa a come la scienza e la tecnica determinino costitutivamente il volto del mondo nell'età moderna; non è solo che l'uomo, in base a una certa mentalità che si è venuta sviluppando non si sa come, pensi che l'essere delle cose dipende da lui e si riduce a lui. La tecnicizzazione del mondo è l'effettivo attuarsi di questa « idea »; nella misura in cui è sempre più generalmente e totalmente un prodotto tecnico, il mondo è, nel suo essere stesso, prodotto dell'uomo. Da questo punto di vista, la concezione sviluppata in *Essere e tempo* della strumentalità come essere delle cose si rivela anch'essa — e su ciò torneremo — come appartenente all'epoca della metafisica e della riduzione totale del mondo al soggetto. Lo stesso discorso si può estendere alla nozione di obiettività: l'idea, che domina la mentalità moderna molto più di quanto non si riconosca, che la verità sulle cose (almeno, indiscutibilmente, sul mondo delle « cose »; qualche eccezione si fa per la conoscenza dell'uomo, ed è questo il senso della distinzione tra

« scienze della natura » e « scienze dello spirito ») ci venga detta dalla scienza, implica la riduzione dell'essere vero alla « obiettività », la quale è un « risultato » che si raggiunge nel laboratorio dello scienziato, è quindi, nel senso più radicale, anch'essa un « prodotto » di una attività del soggetto.

La riduzione cartesiana dell'essere vero (e del vero essere) alla certezza del soggetto non è altro che una riduzione delle cose a se stesso da parte dell'io, e ha il carattere di una presa di possesso: la riduzione dell'essere alla certezza è, alla fine, la riduzione dell'essere alla *volontà* del soggetto. I grandi sistemi metafisici dell'Ottocento, quelli di Fichte, Schelling e Hegel anzitutto, non sarebbero concepibili senza questo soggetto animato dalla volontà di ridurre tutto a sé; la forma stessa del « sistema » filosofico, come riduzione del reale a un unico principio, non poteva sorgere se non in quest'epoca dell'io concepito come volontà di riduzione della totalità dell'ente a se stesso [51]; antichità e Medioevo non ci offrono « sistemi » in questo senso: il Medioevo conosce solo le *summae*, che sono tutt'altra cosa, in quanto manca loro la riduzione rigorosa del reale ad unità, resa possibile solo dal venire in luce dell'essere come volontà.

È questa, a grandissime linee, la storia che sta alla base della concezione nietzscheana dell'essere come volontà di potenza o volontà di volontà. Questa storia, come già si è detto, non è solo o anzitutto la storia dello sviluppo di certe opinioni di filosofi o del costituirsi di una certa mentalità comune; è anzitutto la storia di certi modi di svelarsi e di celarsi dell'essere stesso. Il che, tra l'altro, vuol dire che a questo sviluppo filosofico corrisponde, come fondato in esso, uno sviluppo del modo di essere effettivo dell'uomo nel mondo: la storia della metafisica è bensì anzitutto, come ora abbiamo visto,

[51] Cfr. *Nietzsche* cit., vol. II, p. 453.

storia di parole; ma è anche molto più di questo, e non perché le parole, nelle loro vicende, esprimano o riflettano fatti più vasti e generali, come immediatamente (e « metafisicamente ») saremmo portati a pensare. In tal caso questi fatti « più vasti e generali » ci sarebbero indipendentemente dalle parole, le quali si limiterebbero ad esserne simboli, descrizioni, o addirittura solo sintomi o tracce. In verità, nelle parole e nella loro storia si annunciano le linee costitutive dell'apertura storica in cui già sempre siamo gettati ed entro la quale, soltanto, ogni « evento storico » diventa possibile. È legittimo dunque dire che la storia delle parole che è qui ricostruita non solo non si limita ad esprimere eventi e situazioni « più vaste » del linguaggio, ma *fonda* (come determinarsi delle aperture storiche nelle quali l'uomo via via si trova) tutto ciò che sembrerebbe esterno al linguaggio e più vasto di esso. Su ciò, comunque, si dovrà ancora tornare. Quel che qui importa vedere è che a questa storia della metafisica come storia di parole corrisponde un vario configurarsi del modo di essere dell'uomo nel mondo. Abbiamo già accennato che questo si può capire se si pensà a come la filosofia sia stata determinante per la costituzione delle scienze moderne, che a loro volta, nella tecnica, hanno costituito e continuano a modificare incessantemente il mondo in cui siamo, cioè il nostro essere stesso in quanto essere-nel-mondo.

Proprio la *tecnica* è il fenomeno che esprime, sul piano del modo di essere dell'uomo nel mondo, il dispiegarsi e venire a compimento della metafisica. Al darsi dell'essere solo più come volontà, teorizzato da Nietzsche — che è l'estremo modo di nascondersi dell'essere lasciando apparire solo più l'ente — corrisponde la tecnica moderna che dà al mondo quella forma che oggi si chiama della « organizzazione totale ». I sistemi metafisici dell'ottocento sono una forma di « organizzazione totale » a livello ancora solo teorico; essi presuppongono ancora

sempre, come tutta la metafisica, un certo ricordo della differenza ontologica. La metafisica, infatti, nasce come domanda sull'essere dell'ente: in questo senso, essa avverte la differenza ontologica, anche se la dimentica di fatto in quanto pensa l'essere dell'ente solo come ciò che tutti gli enti hanno in comune, sul modello dell'ente inteso come semplice-presenza. Pur dimenticando il senso vero della differenza ontologica, la metafisica pensa tuttavia sempre l'*essere* dell'ente; sopravvive quindi fino a che il suo oblio dell'essere si presenta mascherato sotto l'aspetto di una ricerca dell'essere dell'ente. Si è visto che lo sviluppo della metafisica l'ha condotta a ridurre l'essere dell'ente alla certezza della rappresentazione, e quindi alla volontà come volontà del soggetto di ridurre tutto a sé. Tuttavia anche i grandi sistemi idealistici dell'ottocento suppongono ancora, come *teorie*, un remoto sopravvivere di un ricordo, sia pure sempre più mistificato, della differenza ontologica: essi, per esempio, distinguono pur sempre, in qualche modo, tra una realtà « empirica » e una realtà « vera », quella che è descritta nella loro teoria, la quale ha una ragion d'essere proprio perché non si identifica, o non si identifica ancora, con la realtà nel suo modo di darsi immediato e quotidiano. Ciò a cui però tendono, fondamentalmente, è l'organizzazione totale dell'ente: ciò che riconoscono come empirico è solo quello che sfugge ancora a questa organizzazione totale, alla « sistemazione » generale della realtà. La tecnica, secondo Heidegger, fa proprio l'ultimo passo sulla via dell'eliminazione di ogni residua differenza tra realtà « vera » e realtà « empirica »: l'organizzazione totale attuata dalla tecnica non è più solo nella teoria, ma si concreta effettivamente come ordine del mondo. Abolita quest'ultima differenza, è abolito anche l'ultimo pallido ricordo della differenza ontologica: dell'essere non ne è più nulla, non ci sono che gli enti. L'essere dell'ente è totalmente ed esclusivamente il suo esser

posto dalla volontà dell'uomo produttore e organizzatore.

Abbiamo già osservato come questo essere dell'ente ridotto a strumentalità tecnica corrisponda a quello che *Essere e tempo* riconosceva come il modo di darsi delle cose nel loro « innanzitutto e per lo più », cioè nella banalità quotidiana dell'esistenza inautentica da cui l'analitica esistenziale partiva. La legittimità di un'analisi fondata sulla banalità quotidiana, sempre inautentica, era giustificata in base al fatto che, pur nell'inautenticità, si svelano tuttavia in qualche modo le strutture dell'autentico. Non bisogna quindi pensare, e ciò viene in luce chiara ora, che la strumentalità riconosciuta da *Essere e tempo* come l'essere vero delle cose sia l'ultima parola sull'autentico significato dell'essere dell'ente intramondano, cioè dell'ente difforme dall'esserci. Il darsi delle cose come strumenti, che per *Essere e tempo* era legato in generale al modo di esistere quotidiano dell'esserci, senza ulteriore problematizzazione, viene qui interamente storicizzato, e si rivela come il modo di darsi delle cose nell'epoca della metafisica compiuta. In questa luce, la stessa legittimità di partire dalla banalità quotidiana per costruire l'analitica esistenziale viene a trovare la sua giustificazione più radicale nella legittimità, anzi nella necessità, di pensare fino in fondo la metafisica per poterne uscire; la ragione più vera per cui l'analitica esistenziale deve partire dall'esistenza banale quotidiana è che ogni pensiero che si costituisce oggi nella fase finale della metafisica deve sempre, tuttavia, partire dalla metafisica per superarla ed uscirne. E la metafisica compiuta è, nel suo senso più pieno, la tecnica e la strumentalizzazione generale del mondo.

Anche un altro dei caratteri costitutivi dell'esistenza inautentica, anzi quello che più esplicitamente la definisce come tale, il *man*, il « si » dell'opinione comune media accettata non perché vera ma perché comune, si ritrova ora come uno degli ele-

menti della situazione della metafisica tutta spiegata e giunta al dominio del mondo. Il mondo metafisico è caratterizzato dalla dittatura della « pubblicità », non nel senso di *réclame*, ma nel senso di « esser pubblico »[52]; come si ricorderà, nell'esistenza inautentica di *Essere e tempo* il singolo è dominato dalle opinioni correnti, e professandole senza problematizzarle si libera da una assunzione di responsabilità, cioè non assume davvero se stesso come esistente, come progetto. Ora, anche a proposito di questo problema, la riflessione sulla storia della metafisica conduce a fondare ulteriormente ciò che in *Essere e tempo* rimaneva solo al livello descrittivo: l'opinione corrente può acquistare il predominio solo perché l'ente stesso è diventato « pubblico », cioè universalmente e totalmente penetrabile. Scomparsa la differenza ontologica e ridotto l'ente a un sistema di universale fondazione, a una totalità di fondanti-fondati retta dal principio di ragion sufficiente, non c'è più alcun ente davvero « misterioso », tutto è conosciuto o almeno essenzialmente conoscibile con i metodi razionali (fondativi esplicativi) della scienza. Nel sistema della organizzazione totale realizzato dal soggetto, tutto ha ormai un suo posto ben definito, ed è un posto che coincide totalmente con la funzione strumentale che la cosa ricopre in tale sistema. Ora, la mentalità corrente è proprio quella che conosce la cosa solo in ciò che essa ha di funzionale, nella sua strumentalità per la vita di tutti i giorni. In un mondo in cui l'essere della cosa sia stato davvero ridotto totalmente a questa strumentalità, la conoscenza che ne ha la mentalità comune, il « si » inautentico, diventa anche, in un certo senso, l'unica conoscenza adeguata. La caduta della differenza ontologica, dunque, è anche la caduta di ogni residua differenza tra la cosa e il conoscere che se ne ha (e questo è, come

[52] Cfr. *Ueber den Humanismus* cit., p. 8.

si è visto, il senso profondo, anche se non ancora pienamente realizzato, dei sistemi idealistici ottocenteschi). La « pubblicità » è qualcosa che appartiene essenzialmente all'ente nell'epoca della metafisica compiuta, nella misura in cui dell'essere come tale « non ne è più nulla », e l'essere dell'ente è tutto ridotto al suo appartenere a un sistema strumentale di cui l'uomo per definizione dispone totalmente.

5. *Superamento della metafisica?*

La tendenza, intrinseca nella metafisica fin dalla sua origine, a dimenticare l'essere lasciando venire in primo piano solo l'ente come tale — tendenza che è fondata nella connessione essenziale di verità e non-verità — si realizza dunque perfettamente nel mondo della tecnica. Ma realizzando davvero la propria essenza di oblio, la metafisica giunge anche alla sua fine, in quanto non c'è più ormai alcun μετά, alcun « oltre »; l'essere dell'ente non è più neanche remotamente qualcosa che vada cercato oltre l'ente stesso, è il suo effettivo funzionare dentro a un sistema strumentale posto dalla volontà del soggetto. In questa situazione, il pensiero non è più altro che escogitazione tecnica, strumento esso stesso per la soluzione di problemi « interni » alla totalità strumentale dell'ente e inerenti alla sua sempre più « razionale » sistemazione.

È proprio in questa situazione di estrema povertà del pensiero[53] che diventa anche possibile andare oltre la metafisica e, forse, uscire dall'oblio dell'essere che la caratterizza. Anzitutto, come già si è detto, la metafisica può sussistere solo finché la sua essenza

[53] L'epoca della metafisica si può indicare per Heidegger con l'espressione di Hölderlin (*Brot und Wein*, VII), che chiama « dürftige Zeit » (tempo di povertà) l'età in cui viviamo e nella quale gli antichi dèi non ci sono più e i nuovi dèi non sono ancora venuti.

di oblio è mascherata e nascosta, cioè solo finché dimentica il suo stesso dimenticare. Ma la riduzione della totalità dell'ente a sistema totalmente organizzato e la relativa fine del pensiero come oltrepassamento dell'ente — oltrepassamento che, sia pure senza attuarlo davvero, la metafisica del passato ha continuamente tentato, trovando in ciò la propria ragion d'essere — fa sì che l'oblio costitutivo della metafisica non possa più essere dimenticato, ma venga in primo piano in tutta la sua determinante portata. Il rendersi conto dell'oblio conduce a un'altra decisiva domanda, che è in sostanza quella formulata, sia pure in termini un po' diversi, nel paragrafo conclusivo di *Essere e tempo*, che si chiedeva come mai l'essere dell'ente ha potuto giungere ad esser pensato come semplice-presenza. Qui la domanda si è fatta più radicalmente storica: come è stato possibile giungere al punto di totale oblio dell'essere in cui ora ci troviamo? Di qui parte la riflessione sulla metafisica come storia; in tale riflessione è implicito già un « progetto » del senso dell'essere che non è più metafisico. È chiaro infatti che l'accorgersi dell'oblio implica già l'assunzione di una posizione che, sia pure ancora solo embrionalmente, in questo oblio non è più. Vedere la metafisica come storia e uscire da essa comprendendo l'essere in un senso diverso da come essa lo comprende sono la stessa cosa. Di qui il significato non solo negativo, di distruzione della storia dell'ontologia, ma anche positivo, di elaborazione di un nuovo « progetto » del senso dell'essere, che ha la riflessione heideggeriana sulla storia della metafisica.

È naturale, a questo punto, domandarsi se e in che misura questa elaborazione di una comprensione dell'essere che si attua attraverso una riflessione negativo-positiva sull'intera storia del pensiero occidentale si distingua da un'altra grande impresa di pensiero che a prima vista si presenta come analoga, cioè dal sistema di Hegel. Per Heidegger, la riflessione storica non ha il senso di cogliere nella storia del pensiero il progressivo svelarsi di una verità che, dal punto di vista (che Hegel ritiene di aver raggiunto) del sapere assoluto, possa venir riconosciuta come tale e integrata in una prospettiva definitiva. Al metodo hegeliano della *Aufhebung*, che conserva e insieme supera nella filosofia assoluta ciò che di vero ha detto il pensiero del passato, Heidegger contrappone quello dello *Schritt zurück*, del « passo indietro » [54]. Questo metodo non intende essere un semplice rovesciamento di quello hegeliano; non si tratta di fare un passo indietro nel senso di risalire alle origini storiche del pensiero, come se il prima storico-temporale possedesse anche una maggiore vicinanza all'essere per cui la storia, per Heidegger, verrebbe a configurarsi solo come un *progressivo* allontanamento dall'essere. *Schritt zurück* non è un ritornare indietro nel senso temporale, ma un arretrare nel senso di prender le distanze, collocandosi in un punto di vista che ci fa vedere la metafisica come storia, come un processo di divenire; in quanto la vediamo come storia, la « mettiamo in moto » [55], cioè da un lato ci sottraiamo alla sua pretesa evidenza e indiscutibilità, dall'altro la vediamo in rapporto al suo « da dove », cioè in rapporto a quell'oscuro da cui viene e che costantemente dimentica. Proprio per questo la visione della metafisica come storia non è il raggiungimento dell'autotrasparenza dello spirito assoluto hegeliano. Vedere la metafisica come storia non significa impadronirsi della totalità della verità, ma anzi vedere la storia del pensiero come un venire da una « origine » che rimane costitutivamente oscura e che non si « risolve » mai nella storia del pensiero stesso. L'insistenza di Hei-

[54] Cfr. *Identität und Differenz* cit., pp. 39 sgg.

[55] Cfr. *Che cos'è la metafisica?*, trad. cit., p. 34: è questo il senso in cui va letto quel passo, dove si dice che « filosofia è soltanto un mettere in moto la metafisica, onde essa perviene a se stessa e ai suoi compiti esplicitamente ».

degger sull'oscurità come sfondo che il pensiero dimentica, anzi, può proprio intendersi come radicale contrapposizione a Hegel, per il quale lo spirito è quello che consuma, cioè risolve e dissolve nella autocoscienza tutti i propri presupposti. Questo rifiuto di Hegel impedisce anche di interpretare il discorso heideggeriano come un puro rovesciamento dello hegelismo, che veda la storia come progressivo allontanamento dall'essere. Anche in questo caso la fine della metafisica non potrebbe intendersi altrimenti che come una presa di coscienza assoluta di tipo hegeliano: bisognerebbe infatti poter dire, in forma di definizione, che l'essere è essenzialmente costituito da un progressivo nascondimento; e tale « definizione » sarebbe anche l'affermazione del fatto che, pur attraverso la storia del nascondimento, l'essere tende alla fine a svelarsi in quello che è: nascondimento, appunto, di cui però il pensiero può prendere piena coscienza.

La contrapposizione del metodo del « passo indietro » alla *Aufhebung* hegeliana tende appunto a evitare tutti questi equivoci. La conclusione della metafisica non può significare in nessun modo la fine dell'oblio dell'essere nel senso che l'essere diventi finalmente come tale oggetto di pensiero esplicito. In tal caso, l'errore della metafisica non farebbe che ripetersi, giacché essa ha ridotto l'essere a ente proprio in quanto si è sforzata di farlo oggetto di teorizzazioni e definizioni, di inserirlo organicamente dentro la concatenazione del ragionamento fondativo. Vedere la metafisica come storia non significa, hegelianamente, scoprire finalmente la direzione e il senso complessivo del suo sviluppo; significa piuttosto vederla anzitutto come « movimento », appunto come un « venire da »; vedere quindi anche il sistema del ragionare fondativo come collocato dentro un ambito che lo trascende e che non può essere pensato a sua volta come fondamento.

Tuttavia, questo problema della distinzione del

metodo heideggeriano da quello hegeliano non si risolve se non ponendo in generale il problema della possibilità e del carattere di un pensiero non più metafisico. Se infatti il pensiero liberato dalla metafisica fosse quel pensiero che ricorda l'essere nel senso di assumerlo finalmente come proprio contenuto tematico, allora davvero Heidegger non si distinguerebbe sostanzialmente da Hegel, e lo *Schritt zurück* sarebbe solo un ennesimo travestimento, più o meno rovesciato, dall'autocoscienza hegeliana. Ci si deve dunque domandare se è possibile e come si definisce un pensiero che vada oltre la metafisica; se cioè è possibile un autentico superamento della metafisica stessa.

III. ESSERE, EVENTO, LINGUAGGIO

1. *Che significa pensare.*

La contrapposizione dello *Schritt zurück* al metodo hegeliano della *Aufhebung*, insieme a tutto quanto è venuto in luce nella riflessione sulla storia della metafisica, esclude che il problema del superamento della metafisica possa essere inteso come il problema di parlare finalmente di ciò di cui la metafisica ha sempre taciuto, cioè dell'essere. Non ha senso ritenere che Heidegger si proponga di trovare una « definizione » dell'essere che non soggiaccia all'errore caratteristico della metafisica, che pensava l'essere sul modello dell'ente [1]. Voler sostituire al concetto metafisico dell'essere (fondamento, semplice-presenza) un « concetto » più adeguato significherebbe accettare per buono proprio uno degli elementi caratteristici dell'errore metafisico, l'idea cioè che l'essere sia

[1] Si veda, su ciò, la *Storia della critica*, specialmente a proposito dei libri di W. Marx e A. Colombo.

comunque un « oggetto » di cui il « soggetto » possa avere una nozione più o meno adeguata. Prima l'analisi di *Essere e tempo*, poi la riflessione sulla storia della metafisica, hanno mostrato che dell'essere non si può mai parlare come di un « oggetto »; il rapporto con l'essere è, ben più radicalmente e profondamente, costitutivo dello stesso esserci dell'uomo, sicché nel superamento della metafisica non può trattarsi di cercare una nuova nozione dell'essere, ma anzitutto di cercare un modo nuovo di esercitare il pensiero stesso, che non si consideri più, nei confronti dell'essere, come elaborazione di concetti adeguati, cioè veri nel senso della « conformità » al « dato ».

È questo sforzo che caratterizza quello che si può considerare un « terzo momento » dello sviluppo della filosofia heideggeriana, dopo l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* e la riflessione sulla storia della metafisica culminata e riassunta nell'opera su Nietzsche. Non si tratta tanto di un terzo periodo cronologicamente distinto, perché si svolge, almeno all'inizio, parallelamente al secondo, anche se i temi di esso diventano predominanti soprattutto nelle opere successive alla seconda guerra mondiale. La difficoltà di una rigida periodizzazione cronologica, tuttavia, è data qui sia da ragioni interne, legate al contenuto stesso del pensiero, sia da ragioni esterne: da un lato, infatti, l'elaborazione di un progetto del senso dell'essere « alternativo » a quello della metafisica si sviluppa anzitutto negli stessi scritti sulla storia della metafisica o in scritti ad essi contemporanei (com'è il caso del saggio sull'origine dell'opera d'arte, sul quale fra poco ci fermeremo), e gli scritti dedicati espressamente a questo tema contengono anch'essi rielaborazioni di aspetti o problemi della storia della metafisica; dall'altro — e questo vale in generale per gli scritti heideggeriani posteriori al 1930 — l'ordine di composizione e l'ordine di pubblicazione delle opere in generale non coincidono,

sicché è abbastanza difficile orientarsi e cogliere una linea di sviluppo, nel senso comune del termine: la categoria di sviluppo è del resto una di quelle che Heidegger rifiuterebbe [2]. A ciò si deve aggiungere l'estrema « frammentarietà » della formulazione del pensiero heideggeriano, che dopo l'*Introduzione alla metafisica*, ultima opera di una certa ampiezza e organicità (che era già però un corso universitario, come tutti i successivi scritti più ampi; e prima di essa c'erano già stati il breve *L'essenza del fondamento* e i brevissimi *Che cos'è la metafisica?* e *L'essenza della verità*) si esprime per lo più nella forma del saggio; forma che non è casuale, ma manifesta il carattere costitutivamente « tentativo » di tale pensiero, il quale, volendo superare la metafisica, non può anzitutto accettarne la terminologia, la grammatica, la sintassi, la logica stessa. L'acuta coscienza della problematicità degli stessi strumenti con cui il pensiero si formula (si ricordi l'affermazione di Heidegger secondo cui *Essere e tempo* si è fermato per il venir meno del linguaggio) rende impossibile quella chiarezza e organicità di elaborazione che si fondano sempre sull'assunzione di una terminologia e di una logica accettata e generalmente condivisa.

Questa frammentarietà non esclude, anzi suppone come sua giustificazione profonda, un filo conduttore unitario del pensiero heideggeriano; il pensiero si fa « tentativo » e frammentario, infatti, solo nello sforzo di proseguire la ricerca a cui l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* doveva servire di preparazione. La cosiddetta *Kehre*, o svolta, del pensiero heideggeriano, che ha costituito un problema centrale della critica fino a una decina di anni fa (su ciò si veda la *Storia della critica*), non appare ormai più come un abbandono delle posizioni di *Essere e*

[2] Un elenco degli scritti di Heidegger sia nell'ordine cronologico della pubblicazione sia in quello della composizione è dato da W. J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, pp. 675 sgg.

tempo, ma — quale Heidegger stesso la pensa[3] — come un proseguimento e una radicalizzazione del discorso iniziato in quell'opera. Che, come dice la *Lettera sull'umanismo*[4], il pensiero si muova non su un piano in cui c'è esclusivamente l'uomo, ma su un piano in cui c'è principalmente e anzitutto l'essere, esprime semplicemente il passaggio dall'analisi preparatoria di *Essere e tempo* alla elaborazione del problema del senso dell'essere a cui quella preparazione doveva servire.

A tale filo conduttore ci atterremo nell'esposizione di questo « terzo momento » del pensiero heideggeriano, rinunciando a un'illustrazione puntuale delle singole opere, che sarebbe impossibile per le ragioni che si sono dette; e tenendo presente che ciò che ora si tratta di mettere in luce può considerarsi come la risposta al secondo dei problemi che il paragrafo conclusivo di *Essere e tempo* indicava come programmatici: dopo la ricostruzione della storia della metafisica, si tratta di vedere come sia possibile una comprensione non metafisica dell'essere.

Da tutto quanto si è detto fin qui, è chiaro che le due questioni non stanno semplicemente fra loro come *pars destruens* e *pars construens* della teoria: la storia della metafisica, nell'appropriarsi del passato del pensiero come proprio destino e anche come propria possibilità, contiene e svolge anche già una comprensione « positiva » dell'essere; d'altra parte, questa comprensione positiva non giunge, e non vuole giungere, a una « definizione » dell'essere, ma pensa l'essere solo in quanto ripensa continuamente l'essenza stessa del pensiero. Questa riflessione sul pensiero può non essere solo una riflessione di tipo psicologico o antropologico, cioè un semplice discorso sul modo di funzionare di certe facoltà dell'uomo,

[3] Sull'interpretazione che Heidegger stesso dà dello sviluppo del proprio pensiero si veda F. W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim/Glan 1964.
[4] *Ueber den Humanismus* cit., p. 22.

proprio perché il « progetto » che la guida, e che è già presente nella riflessione sulla storia della metafisica, è quello che nasce ed è reso possibile dalla fine della metafisica stessa: l'essere, cioè, non è più « ovvio » (l'oblio cessa di essere esso stesso dimenticato), non è più pensato come un « oggetto » universalmente incontrabile; anzi, rispetto alle cose, appare come il non, la negatività, il nulla dell'ente. Ma ciò implica anche che il suo rapporto con il pensiero non può più definirsi come il rapporto di un oggetto a un soggetto. La riflessione sulla possibilità di un pensiero che prenda sul serio, in questi suoi termini, la fine della metafisica diventa anche riflessione sull'essere stesso e sul modo in cui esso sia « da pensare ».

Dopo *Essere e tempo*, il passo decisivo compiuto da Heidegger nella direzione, che qui ci interessa, della determinazione dell'essenza del pensiero e del suo rapporto con l'essere è quello attestato dalla conferenza su *L'essenza della verità*, in base alla quale, come si è visto, è diventato possibile pensare la storia della metafisica come storia dell'essere stesso. Questa tesi, le cui premesse sono già in *Essere e tempo* e nella sua problematizzazione della nozione di essere come semplice-presenza, non rappresenta un puro e semplice rovesciamento del « soggettivismo » della filosofia moderna: non si tratta di sostituire a una prospettiva in cui tutto dipende dal soggetto (l'ontologia della volontà di volontà) una prospettiva in cui tutto « dipenda », invece, dall'essere, inteso però solo come ciò che al soggetto si contrappone. La presenza preponderante dell'oggetto, anzi, è per Heidegger un aspetto altrettanto inscindibile dalla metafisica quanto il soggettivismo stesso[5]. Al soggettivismo e all'oggettivismo metafisici si contrap-

[5] Si veda per esempio il saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo*, compreso nel vol. *Sentieri interrotti*, trad. it. cit., specialmente pp. 94 sgg., e tutto lo scritto sull'umanismo.

pone piuttosto un progetto del senso dell'essere che lo intende come trascendente la totalità dell'ente ma anche in un rapporto peculiare con l'uomo, il quale costituisce pur sempre, come ha chiarito *Essere e tempo*, il *Da*, il *ci* entro cui le cose, apparendo, vengono all'essere. In questo « progetto » del senso dell'essere, il pensiero in quanto posizione del problema dell'essere non è più anzitutto attività di cui l'uomo disponga ad arbitrio: la metafisica non è un errore di questo o quel pensatore, o di tutti, ma è anzitutto un modo di determinarsi dell'essere stesso, il che accade certo nell'attività dell'uomo e in qualche modo ad opera di lui.

È fin troppo facile osservare che questo modo di impostare il rapporto tra l'essere e l'uomo presenta una fondamentale ambiguità. Da una parte la metafisica è anzitutto storia dell'essere, dall'altra, però, l'uomo non ne è soltanto spettatore o attore che reciti una parte predeterminata. Fermarsi a tale ambiguità, però, significa chiudere immediatamente il discorso ricadendo in una contrapposizione di tipo metafisico: da un lato l'essere, dall'altro l'uomo; se la storia della metafisica è storia dell'essere non può essere storia dell'uomo e viceversa. Invece di porre le cose in questi termini che, proprio attraverso la riflessione sulla metafisica, si sono rivelati insostenibili, conviene cercare di approfondire il senso di questo rapporto peculiare che lega essere e uomo. È quanto Heidegger fa in modo particolarmente efficace e incisivo nella già ricordata *Lettera sull'umanismo*, che proprio per questo costituisce uno dei testi fondamentali nello sviluppo del suo pensiero.

È in questo scritto che Heidegger descrive il rapporto tra pensiero ed essere in base al doppio significato che ha il genitivo nell'espressione « pensiero dell'essere ».

Il pensiero è il pensiero dell'essere. Il genitivo significa qui due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto,

come istituito [*ereignet*] dall'essere, appartiene all'essere. Il pensiero è ugualmente pensiero dell'essere nella misura in cui, appartenendo [*gehörend*] all'essere, gli presta orecchio [*hört*] [6].

Questo testo non fa che chiarire, con esplicito riferimento all'essere, ciò che era implicito ne *L'essenza della verità*: *a*) il pensiero è pensiero dell'essere in senso oggettivo, cioè comprende l'essere: è ciò che si ricava da *Essere e tempo*, dallo scritto sul fondamento, dalla prolusione friburghese sulla metafisica. Non ci può essere comprensione e conoscenza dell'ente se non c'è, preliminarmente, una comprensione dell'essere; il che equivale a dire che le cose appaiono nella presenza, cioè sono, soltanto nell'apertura di un progetto, e anche che ogni verità ontica presuppone la verità ontologica. *b*) Il pensiero può pensare l'essere solo perché è dell'essere anzitutto nel senso soggettivo, cioè gli appartiene. La premessa di questa tesi è ne *L'essenza della verità*, che pone la libertà alla base della verità. Ora, alla luce dello scritto sull'umanismo e di quelli successivi, questa connessione verità-libertà si può capire così: il pensiero dell'essere come verità ontologica, come istituzione del progetto entro cui le cose appaiono, non può appartenere all'uomo come suo prodotto perché l'uomo stesso, in ogni fare e scegliere e produrre, presuppone come già aperta questa apertura. Scegliere e fare, e anche pensare nel senso in cui s'intende come un'attività dell'uomo, richiedono che sia già aperto un ambito in cui l'uomo è in rapporto con gli enti e con se stesso. Ogni atto libero dell'uomo presuppone questa libertà più originaria che è il « lasciar essere l'ente »; non l'uomo possiede la libertà ma la libertà possiede l'uomo. *Essere e tempo* aveva detto che c'è essere solo in quanto c'è l'esserci, cioè l'uomo [7]. Ma questo « non

[6] *Ueber den Humanismus* cit., p. 7.
[7] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 326.

significa che l'essere sia un prodotto dell'uomo ». Significa invece che

> solo in quanto l'illuminazione dell'essere accade [*sich ereignet*], l'essere si consegna [*übereignet*] all'uomo. Ma che il *ci* (dell'esserci), l'illuminazione come verità dell'essere, accada, questo è decreto dell'essere stesso [8].

Alla definizione dell'esserci come progetto gettato, data in *Essere e tempo*, bisogna ora aggiungere la precisazione che « chi getta, nel progetto, non è l'uomo, ma l'essere stesso » [9].

In tutto questo, però, l'ambiguità del rapporto tra essere e uomo sembra risolversi semplicemente a favore dell'essere. Tuttavia proprio nei passi citati della *Lettera sull'umanismo* si introduce per parlare dell'essere un termine, il verbo *ereignen* — accadere o anche, transitivamente, far accadere, istituire — che negli scritti successivi diventerà essenziale proprio per descrivere il rapporto tra l'essere e l'uomo e, in una certa misura, verrà a indicare l'essere stesso [10]. *Ereignen*, accadere; *Ereignis*, evento. L'essere *ereignet* in quanto « getta » il progetto gettato che è l'uomo, e accade esso stesso nella misura in cui, in tale progetto, istituisce un'apertura in cui l'uomo entra in rapporto con se stesso e con gli enti, li ordina in un mondo, li fa essere, cioè apparire nella presenza.

Come si può pensare, più precisamente, questo accadere dell'essere? Il discorso sull'evento si limiterà a sostituire a una concezione dell'essere come « stabile presenzialità » una concezione dell'essere

[8] *Ueber den Humanismus* cit., p. 24.

[9] Ivi, p. 25.

[10] Anche se, proprio perché fuori dalla metafisica non si può più dare una « definizione » dell'essere (del tipo: « l'essere è questo o quest'altro »), non si può neanche dire che l'essere *è* evento; Heidegger mette esplicitamente in guardia contro questo pericolo: cfr. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 260, nota.

come movimento e divenire? [11] L'illustrazione che Heidegger dà del termine *Ereignis* indica invece tutt'altra direzione. Come spesso usa fare (ma sulla base di una precisa concezione del linguaggio, che fra poco vedremo), Heidegger parte qui dal significato etimologico della parola, per legarla con altre della stessa radice che gli servono a precisare quello che intende: in realtà, dal suo punto di vista, i richiami delle parole non « servono » a illustrare il pensiero, ma gli indicano la via. Il chiarimento del concetto di *Ereignis* si trova nella prima parte di *Identità e differenza* [12]. La situazione in cui si trova l'uomo nel mondo tecnico della metafisica giunta a conclusione, situazione che è caratterizzata da una reciproca sfida e provocazione tra l'uomo e l'essere, non si capisce se non la si pensa in base al concetto di evento. Heidegger sceglie la parola *Ereignis* perché, per il suo etimo, essa permette di pensare il rapporto tra l'uomo e l'essere come reciproca appropriazione (*eigen*= proprio): « l'uomo è appropriato [*vereignet*] all'essere, l'essere dal canto suo è consegnato [*zugeeignet*] all'uomo » [13]. L'evento è questo rapporto di reciproco *Uebereignen*, di espropriazione-appropriazione. La parola *Ereignis*, usata in questo senso pregnante, è altrettanto fondamentale e determinante per la nostra epoca della storia dell'essere quanto lo è per i greci il termine λόγος o per i cinesi il Tao [14]. Il mondo dell'*Ereignis* è il mondo della fine della metafisica: quando l'essere non si lascia più pensare come semplice presenza, non può che apparire come evento. La giustificazione dell'uso del termine *Ereignis*, ancora una volta, non è in qualche scelta o proposito soggettivo ma in certo modo nelle cose stesse. Se pensiamo fino in fondo

[11] È questa la tesi di W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961; su cui si veda la *Storia della critica*.

[12] *Identität und Differenz* cit., pp. 9-30.

[13] Ivi, p. 24.

[14] Ivi, p. 25.

le implicanze del riconoscimento, al quale pure non possiamo sottrarci, della fine della metafisica, la parola che ci si impone per parlare dell'essere è *Ereignis*, evento.

Alla fine dell'epoca della metafisica l'essere può venire pensato solo come quello che si appropria dell'uomo consegnandosi a lui. È una tesi che riassume tutto l'itinerario compiuto da Heidegger da *Essere e tempo* fino al *Nietzsche* e alla *Lettera sull'umanismo.* Ciò che qui viene accentuato in modo nuovo, con il termine *Uebereignen,* è che non solo l'uomo non è mai senza l'essere, ma anche l'essere non è mai senza l'uomo. In uno scritto del 1955, *Sul problema dell'essere* [15], Heidegger dirà che il rapporto (*Bezug*) tra l'uomo e l'essere va inteso alla luce di un altro dei significati della parola *Bezug*, legato al verbo *beziehen*, che è il « procurarsi » qualcosa di cui si ha bisogno, l'acquistare. L'essere si rapporta all'uomo in quanto ne ha bisogno per accadere; e l'accadere non è un accidente o una proprietà dell'essere, è l'essere stesso. Né l'uomo né l'essere possono venir pensati come degli « in sé » che poi entrino in rapporto.

Diciamo *troppo poco* dell'essere in se stesso quando, dicendo l'« essere », lasciamo fuori il suo essere presente all'uomo, misconoscendo così che quest'ultimo entra esso stesso a costituire « l'essere ». Anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* quando, dicendo « l'essere » (non l'essere dell'uomo), poniamo l'uomo per se stesso e solo in un secondo tempo lo mettiamo in relazione con « l'essere ». Ma diciamo anche *troppo* se intendiamo l'essere come ciò che abbraccia in sé tutto e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare fra altri (piante, animali) ponendolo poi in rapporto con l'essere; infatti già nell'essenza dell'uomo è contenuta

15 *Zur Seinsfrage*, pubblicato dapprima con il titolo *Ueber « Die Linie »*, nel vol. *Freundschaftliche Begegnungen*, in onore di E. Jünger, Frankfurt 1955; e poi separatamente, ivi 1956.

costitutivamente la relazione a ciò che, proprio attraverso tale rapporto, che è un rapportarsi nel senso di aver bisogno, è determinato come essere e quindi sottratto al suo preteso « in sé e per sé » [16].

S'intravvede da questo non facile passo che l'eventualità dell'essere — nel senso dell'illuminare aperture storiche in cui l'esserci e gli enti possono entrare in rapporto — implica necessariamente l'eventualità nel senso dell'appropriarsi dell'uomo consegnandosi a lui. L'essere, non più pensato metafisicamente come presenza, deve essere inteso come illuminazione; tale illuminazione accade solo nell'uomo e per l'uomo; che però non ne dispone, perché anzi è l'illuminazione che dispone di lui.

Occorre appena ricordare che quando si dice che l'essere non può più venire pensato metafisicamente non si intende questa impossibilità come qualcosa che riguardi solo il pensiero. È l'essere stesso che, nell'epoca della metafisica, *si dà* nella forma della semplice-presenza e dell'oblio; e che oggi *si dà* come evento. L'evento non indica affatto una essenza stabile dell'essere che valga per ogni suo modo di darsi nella storia: l'essere non è mai qualcosa di « generale » rispetto ai suoi modi storici di determinarsi [17] L'essere non è mai altro dal suo modo di darsi storico agli uomini di una certa epoca, che da questo suo darsi sono determinati nella loro stessa essenza, intesa come quel progetto che li costituisce.

16 *Zur Seinsfrage* cit., p. 27.

17 Non ci si può rappresentare l'essere come un concetto universale in cui i singoli enti rientrino: « Si dà essere solo di volta in volta nei singoli modi di determinarsi del suo destino storico: φύσις, λόγος, ἕν, ἰδέα ἐνέργεια, sostanzialità, obiettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà » (*Identität und Differenz* cit., p. 58).

2. *Opera d'arte e verità.*

Questa radicale concezione della storicità dell'essere implica un insieme di conseguenze, e anche di presupposti, che bisogna mettere in luce. In *Essere e tempo* l'essere era ciò la cui comprensione costituiva l'uomo come esserci, come aprente il *ci* del mondo. Ora, attraverso lo sviluppo delle premesse contenute in questa tesi, Heidegger è arrivato a una concezione che a rigore non permette più di dire che l'esserci, in quanto esiste, è sempre rapporto con *l'essere*: piuttosto, l'esserci è sempre gettato in un modo storico di apparire dell'essere, ma questo modo, poiché non è una « proprietà » dell'essere ma l'essere stesso, va indicato unicamente con i vari termini che, nelle singole epoche, lo definiscono: φύσις, λόγος, volontà, e ora evento. È chiaro, cioè, che, in base alla riflessione sulla metafisica, Heidegger non può più pensare l'essere-nel-mondo costitutivo dell'esserci se non in termini storici. Non è un caso che, mentre in *Essere e tempo* il mondo ha l'articolo determinativo, in quanto è il permanente correlativo dell'esserci, nelle opere successive esso assume l'indeterminativo *un*, di modo che si potrebbe pensarlo anche al plurale [18]. *Essere e tempo* poteva ancora prestarsi a una interpretazione di tipo « trascendentale »: il mondo è l'apertura costitutiva dell'esserci come le forme a priori kantiane sono le condizioni trascendentali di ogni possibile esperienza; oppure, se si

[18] Manca ancora un'analisi di questa grammatica del termine « mondo » nei vari scritti di Heidegger, anche nel lavoro peraltro utilissimo di E. SCHÖFER, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962. L'uso di *Welt* con l'indeterminativo è rilevante soprattutto nel saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* e nella contemporanea conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia*; sarebbe interessante vedere che cosa significa il fatto che negli scritti più recenti, soprattutto in connessione con il concetto di *Geviert* (quadrato, su cui si veda più avanti), il termine « mondo » perde di nuovo, in genere, l'articolo indeterminativo.

accentuava la nozione di *Geworfenheit* proprio in funzione antikantiana, il discorso di quell'opera poteva anche essere inteso come un puro e semplice riconoscimento dell'insuperabile situazionalità storica di ogni progetto, come teorizzazione di una appartenenza al mondo così radicale da togliere ogni significato alla trascendenza dell'esserci rispetto all'ente: la stessa struttura della temporalità come « advenire riveniente » si prestava a intendere l'esserci come costituito dal suo continuo ricadere nel mondo oltre il quale tentava di proiettarsi. Che l'apertura dell'essere, cioè il progetto dentro cui il mondo ci appare, ci sia *già sempre* data, può voler dire che l'uomo esiste solo come tale apertura, che quindi costituisce la sua essenza permanente (trascendentalismo); oppure che l'apertura non costituisce una essenza permanente dell'uomo ed è sempre qualcosa di storico ma non dipende mai da noi, e significa semplicemente la nostra impossibilità di trascendere i limiti dentro i quali di fatto siamo situati (esistenzialismo come filosofia dello scacco).

A rigore entrambe queste tesi sono rinvenibili in *Essere e tempo*; ma appunto il fatto che ci siano tutte e due e che non si lascino isolare è quello che costituisce la molla dinamica di tutto lo sviluppo successivo. La posizione « trascendentale » è negata e limitata dal riconoscimento della *Geworfenheit*: ma tale riconoscimento non può implicare una pura e semplice riduzione del progetto all'appartenenza dell'esserci a un mondo storico, giacché a sua volta la storia, come articolarsi di passato, presente e futuro, si storicizza solo a partire dalla temporalità originaria dell'esserci stesso. Il problema dell'origine del progetto che l'esserci è non si risolve né negandolo nell'interpretazione trascendentale, né riconducendolo semplicemente ad altri « progetti » (affermando la totale appartenenza dell'esserci al suo mondo).

Il problema della sintesi di queste due prospet-

tive non è risolto in *Essere e tempo* perché è il problema stesso davanti a cui l'opera si è arrestata, quello della temporalità dell'essere. Che sia così è confermato dal fatto che gli scritti successivi, i quali elaborano, a partire dalla scoperta della metafisica come storia dell'essere, proprio questo problema, ripropongono e avviano a soluzione anche quello rappresentato dalla nozione di progetto gettato, che non era stato davvero risolto da *Essere e tempo*. La riflessione sulla storia della metafisica, condotta dal punto di vista della sua conclusione, ci ha mostrato che l'essere ha una storia, e che anzi non è altro da questo suo eventualizzarsi storico nelle varie aperture, nei vari modi in cui « determina » il modo di rapportarsi dell'esserci all'ente e a se stesso. La sua apertura, che pone l'uomo nel proprio *ci*, costituendolo come progetto, non è sempre uguale, come una struttura sovratemporale dell'uomo o dell'essere stesso. Essa accade « di volta in volta »; ma questo accadere, allora, sarà in qualche modo rintracciabile e riconoscibile. Alla metafisica come descrizione della struttura permanente e « necessaria » dell'essere si sostituisce la « storia » della metafisica, la riflessione e il dialogo sulle e con le aperture storiche nelle quali l'essere si è dato, nelle quali cioè si è determinato il modo di rapportarsi dell'uomo all'ente.

Proprio perché queste aperture non sono il trascendentale, una sorta di a priori costitutivo della « ragione » come essenza permanente dell'uomo, ma sono storiche, l'evento è un *Uebereignen*, cioè una *reciproca* appropriazione-espropriazione di uomo ed essere. L'uomo trova tali aperture già sempre come date, da un lato; ma, dall'altro, contribuisce anche a determinarle. Che l'uomo possa contribuire (e ora si vedrà come) a determinare l'apertura dell'essere è appunto reso possibile dal fatto che tale apertura non è una struttura trascendentale, ma un evento anche nel senso letterale di *fatto*, di accadere storico. La storia della metafisica, le cui linee abbiamo som-

mariamente ricostruito, non è bensì semplicemente la storia delle decisioni arbitrarie di certi pensatori, perché è storia dell'essere stesso; eppure i singoli pensatori non ne sono stati semplici spettatori, con le loro decisioni l'hanno in qualche modo determinata. La storicità che — proseguendo il cammino iniziato in *Essere e tempo* verso la concretizzazione dell'io, in opposizione al trascendentalismo della stessa fenomenologia — è stata riconosciuta come propria dell'essere stesso implica che, nel suo storico esistere come progetto, l'uomo non è gettato nel senso di dipendere totalmente e assolutamente dall'essere ma, mentre l'essere dispone di lui, egli stesso dispone a sua volta dell'essere.

Come si è detto, questa nozione dell'essere come evento appropriante-espropriante è il risultato di un processo di radicalizzazione della temporalità e storicità dell'esserci già iniziato in *Essere e tempo*. Tale risultato, però, non presuppone soltanto i passi che abbiamo esaminati fin qui, cioè l'analitica esistenziale e la riflessione sulla metafisica come storia dell'essere, ma anche un altro importante elemento, che ne qualifica in modo determinante le implicanze e le conseguenze. Pensare l'essere come *Ereignis* e come *Uebereignen* presuppone infatti che sia reperibile, nell'esistenza dell'esserci, un modo di essere nel quale l'esserci non si limiti a « stare dentro » una certa apertura già aperta, ma partecipi in qualche modo all'aprirsi di essa. Come si ricorderà *Essere e tempo* contrapponeva bensì, all'esistenza inautentica in cui l'esserci anzitutto e per lo più si trova, un'esistenza autentica fondata sulla decisione anticipatrice della morte; ma restava anche sempre vero che, per quell'opera, l'autenticità non costituiva una vera alternativa all'inautenticità, quanto piuttosto un « diverso modo di afferrare » l'inautenticità stessa [19]. Il fatto che, in *Essere e tempo* e negli scritti immediatamen-

[19] *Essere e tempo*, trad. cit., p. 284.

te successivi, l'essere si dia all'esserci solo come nulla, con la correlativa centralità di sentimenti come l'angoscia, indica che anche l'autenticità, almeno come là è pensata, non è mai un rapporto davvero positivo con l'essere; essa lo avverte solo come una messa in mora della perentorietà e della validità del mondo dell'ente, come « differenza » che però non si qualifica se non per la sua irriducibile diversità dall'ente come tale. Il concetto di storicità dell'essere esige invece che sia possibile indicare un modo di essere dell'esserci che non consista solo nell'articolare interpretativamente una apertura già aperta; se l'apertura dell'essere, la verità ontologica, il progetto, è un accadimento storico, bisogna che tale accadimento si verifichi in qualche modo in quei fatti che costituiscono la storia, cioè le decisioni e le azioni dell'uomo.

Il punto di riferimento per scoprire un'attività dell'uomo che non sia solo ontica (interna al mondo dell'ente) ma ontologica (determinante, cioè, l'apertura stessa entro cui l'ente si presenta) Heidegger lo trova nell'opera d'arte. Al problema dell'opera d'arte è dedicato un saggio (*Sull'origine dell'opera d'arte*[20]) che, anche per la sua collocazione cronologica, ma non solo per questo, occupa una posizione centralissima nello sviluppo del pensiero heideggeriano. È infatti solo in base ai risultati di tale saggio che diventa possibile raggiungere il concetto di evento e quindi una « positiva » determinazione non metafisica dell'essere.

Per pensare adeguatamente l'opera d'arte, Heidegger si vede costretto a una revisione del concetto di strumento che, come si sa, costituisce la nozione chiave usata in *Essere e tempo* per definire il modo

[20] *Der Ursprung des Kunstwerkes*, conferenza tenuta a Friburgo nel novembre 1935 e ripetuta a Zurigo nel gennaio 1936; il testo poi ripubblicato in *Sentieri interrotti* (trad. cit., pp. 3-69) è quello, più ampio, delle tre conferenze dallo stesso titolo tenute a Francoforte nel novembre-dicembre 1936.

di essere delle cose, cioè degli enti diversi dall'uomo. Ma revisione del concetto di strumento vuol dire anche revisione della stessa nozione di mondo che ad esso era collegata; e più in generale, assunzione di un punto di vista che non è più quello dell'esistenza inautentica, che costituiva la base da cui muoveva l'analitica esistenziale per la determinazione delle strutture dell'esserci e del suo rapporto con l'essere. Se troviamo (come troveremo nell'opera d'arte) un comportamento dell'uomo che non sia deietto (come l'inautenticità dell'esistenza quotidiana) e che non sia nemmeno una pura presa di coscienza di tale deiezione (com'è, per *Essere e tempo*, l'autenticità), vorrà dire che il modo di essere anzitutto e per lo più dell'esserci non sarà più definibile unicamente in base all'inautenticità; e di qui seguiranno tutta una serie di conseguenze anche nel modo di concepire il senso dell'essere, che in conclusione non si presenterà solo più come il nulla dell'ente, ma piuttosto, positivamente, come evento.

Il concetto con cui *Essere e tempo* definiva l'essere delle cose intramondane era quello di strumento. Se però proviamo ad applicare questo concetto all'opera d'arte, ci accorgiamo che esso è insufficiente. O meglio: tra i vari concetti di cosa che la tradizione ci mette a disposizione, quello di strumento si rivela come il meno inadeguato, ma solo perché implica una concezione della cosa come sinolo di materia e forma: in quanto tale, lo strumento implica, da una parte, una disposizione che l'uomo gli ha imposta in vista dei propri scopi (la forma); dall'altra, una consistenza autonoma, la materia a cui appunto la forma viene imposta. Con questa interpretazione della nozione di strumento come termine medio tra cosa (il consistere autonomo dell'ente attestato dalla materia; che è un concetto assai problematico, alla luce di *Essere e tempo*) e opera (prodotto dell'uomo) si va già molto oltre *Essere e tempo*. L'appartenere a un mondo come esser determinato

da una certa funzione e quindi da un certo significato non è più l'unico elemento costitutivo dell'essere della cosa; o almeno, per ora, non di certi tipi di cose come le opere d'arte. L'opera d'arte, infatti, appare a Heidegger come caratterizzata da una « irriducibilità » al mondo che gli strumenti non hanno: il fatto che lo strumento, almeno finché funziona bene, non attiri l'attenzione su di sé, è segno che esso si risolve tutto nell'uso, nel contesto del mondo al quale, dunque, radicalmente appartiene. L'opera d'arte, invece, è proprio caratterizzata, anche nell'esperienza estetica più comune, dal fatto di imporsi come degna di attenzione in quanto tale. Che essa non si risolva, come lo strumento, nel mondo a cui appartiene, è confermato dall'esperienza, che facciamo continuamente, della fruizione di opere d'arte del passato anche più remoto. Se l'opera fosse uno strumento, la sua comprensione sarebbe legata alla possibilità di ricostruire il mondo in cui è sorta; ma di questo mondo, invece, noi spesso non sappiamo nulla, o sappiamo solo quello che l'opera stessa ci dice. È vero però che accedere all'opera implica sempre mettersi in rapporto con un mondo. Tuttavia, poiché questo mondo non può essere il mondo storico originario dell'opera (giacché, di fatto, per lo più non lo è e non può esserlo, e tuttavia l'opera si lascia capire lo stesso), dovremo ammettere che l'opera porta in sé stessa il proprio mondo; lo fonda e istituisce essa stessa, e perciò, per esser capita, non ha bisogno di essere collocata storicamente in un mondo-ambiente. L'opera d'arte non esprime o testimonia un mondo costituito fuori o indipendentemente da lei, ma lo apre e fonda essa stessa.

Questa tesi, a prima vista paradossale, si può capire se si tiene presente, da un lato, che la nozione di novità radicale dell'opera d'arte rispetto al mondo esistente percorre in varie forme tutta la storia dell'estetica, soprattutto moderna. L'esempio più evidente è fornito dalla nozione kantiana di genio: il

genio artistico, dice Kant, non può spiegare concettualmente il modo del suo operare nella produzione dell'opera d'arte; attraverso di lui, è la natura stessa che dà la regola all'arte [21]; il che vuol dire appunto che l'opera d'arte non può essere ricondotta, attraverso una concatenazione razionale che la spieghi, alle strutture del mondo esistente; essa è, in questo senso, una novità radicale. D'altra parte, anche la comune esperienza estetica incontra sempre l'opera d'arte non come un « oggetto » che si lascia collocare nel mondo accanto agli altri, ma piuttosto come una prospettiva generale sul mondo, che entra in dialogo con la nostra e ci obbliga a modificarla o almeno ad approfondirla. A tutto questo, grosso modo, pensa Heidegger quando parla dell'opera d'arte come fondazione di un mondo. L'opera d'arte non si lascia collocare nel mondo ma apre essa stessa un mondo perché rappresenta una specie di « progetto » sulla totalità dell'ente, e in questo senso è radicale novità. Essa si può per questo definire come « messa in opera della verità » [22].

L'opera è apertura della verità anche in un senso più profondo e radicale: non solo apre e illumina un mondo proponendosi come un nuovo modo di ordinare la totalità dell'ente; ma anche, mentre apre e illumina, fa essere presente quell'altro aspetto costitutivo di ogni apertura della verità che la metafisica dimentica, e cioè l'oscurità e il nascondimento da cui ogni svelatezza viene. Nell'opera d'arte è in opera la verità non solo come disvelatezza e apertura, ma anche come oscurità e nascondimento. È questo che Heidegger descrive come conflitto di mondo e terra nell'opera [23].

[21] Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Bari 1970, § 46.

[22] *Sentieri interrotti*, trad. cit., pp. 21 sgg. Per una illustrazione più ampia di questo concetto, si veda G. Vattimo, *Poesia e ontologia*, Milano 1967.

[23] Cfr. *Sentieri interrotti*, trad. cit., pp. 29 sgg.

Abbiamo già visto che l'opera d'arte si distingue dallo strumento perché, a differenza di questo, attira l'attenzione su di sé, non si consuma nell'uso e nel riferimento al mondo. Ora, questo attirare l'attenzione, il permanente imporsi dell'opera nella sua fisica presenza, non si spiega soltanto col fatto che essa apre un mondo, offrendo una totalità comprensibile di significati, una esplicita prospettiva nuova sulla totalità dell'ente; ma col fatto che, insieme a questo aspetto di chiarezza e di esplicitezza, essa si presenta anche come una sempre ulteriore riserva di significati ancora da scoprire. Solo perché l'opera non si lascia mai completamente penetrare in tutti i suoi significati, e noi, pur dandone una interpretazione, siamo consapevoli di questo suo permanente carattere di riserva, solo per questo la fisicità dell'opera d'arte (il quadro, la statua, le parole o i suoni nella poesia e nella musica) non diventa mai superflua, anzi è oggetto di una specie di culto (che degenera nel commercio delle opere d'arte). Se chiamiamo *Welt*, mondo, ciò che l'opera, nelle varie interpretazioni, esplicitamente dice, la terra (*Erde*) nell'opera sarà la sua permanente riserva di significati sempre ulteriormente, e mai definitivamente, esplicitabili. L'opera, dice Heidegger, espone (manifesta) un mondo e insieme pro-duce (mette avanti) la terra, e la mette avanti proprio come ciò che si ritrae e si chiude, cioè come riserva [24]. L'esistenza stessa dell'opera come opera è tutta nel conflitto di queste due dimensioni; anche la forma, che tradizionalmente indica il carattere di chiara definitezza dell'opera, la sua visibilità (nel senso greco di *idea*), va interpretata come il fatto che l'opera è posta nella « scissura » di questo conflitto tra mondo e terra [25].

Attraverso quest'analisi, l'opera si presenta dunque come una « cosa » che non si limita ad appar-

[24] Ivi, pp. 31 sgg.
[25] Ivi, p. 48.

tenere a una apertura del mondo, ma che apre e istituisce questa apertura stessa: essa non produce solo un mutamento interno al mondo, ma modifica la stessa apertura dell'essente; produce cioè un « mutamento dell'essere » [26]. L'opera è bensì prodotto dell'uomo, ma insieme è qualcosa di più che questo, giacché l'artista stesso, non che produrre arbitrariamente l'opera, è posto con essa e da essa nella sua apertura storica. È ciò che Heidegger anticipa nelle prime righe del saggio:

> Secondo il modo comune di vedere, l'opera nasce dall'attività e in virtù dell'attività dell'artista. Ma in virtù di che cosa e a partire da che cosa l'artista è ciò che è? In virtù della sua opera. Che un'opera faccia onore a un artista significa infatti: solo l'opera fa dell'artista un maestro dell'arte. L'artista è l'origine dell'opera. L'opera è l'origine dell'artista [27].

Si annunciano qui i caratteri che saranno propri dell'*Uebereignen*. Che Heidegger abbia di mira qui non tanto una trattazione « estetica », ma un discorso più generale sul rapporto uomo-essere, è confermato dal fatto che, a un certo punto del saggio, allude anche ad altri modi di accadere della verità nell'attività dell'uomo:

> Un modo essenziale in cui la verità si istituisce nell'ente da essa stessa aperto, è la messa in opera della verità. Un altro modo in cui la verità è-presente è l'azione che fonda uno stato. Un altro modo ancora in cui la verità giunge alla luce è la vicinanza di ciò che non è semplicemente un ente, ma il più essente degli enti. Un altro modo ancora in cui la verità si fonda è il sacrificio essenziale. Un altro modo ancora in cui la verità diviene è l'interrogazione del pensiero che, come pensiero dell'essere, lo nomina nella sua dignità di problema [28].

[26] Ivi, p. 56.
[27] Ivi, p. 3.
[28] Ivi, p. 46.

Questo discorso sulla portata ontologica delle altre attività dell'uomo, oltre all'arte, non sarà più esplicitamente ripreso da Heidegger, se non per ciò che riguarda il pensiero nella sua vicinanza con la poesia [29].

3. *Evento e linguaggio.*

Se l'analisi dell'opera d'arte conduce dunque Heidegger a vedere il concreto accadere dell'apertura storica dell'essere in un fare dell'uomo, e su questa base rende possibile la concezione dell'evento come *Uebereignen*, reciproca appropriazione-espropriazione di uomo ed essere, lo stesso saggio sull'origine dell'opera d'arte, e la conferenza su *Hölderlin e l'essenza della poesia*, che gli è contemporanea [30], contengono anche un altro elemento decisivo che serve a qualificare più precisamente la nozione di evento e a svilupparne le implicanze. Il saggio sull'opera d'arte non si limita infatti a definire l'opera come messa in opera della verità e come apertura di un mondo; esso indica anche nella poesia (*Dichtung*) l'essenza di tutte le arti. « Ogni arte, come far accadere l'avvento della verità, è nella sua essenza stessa poesia » [31]. Anche in questo caso, Heidegger arriva alla nozione di poesia come essenza delle arti condotto dalla parola: l'opera, in quanto messa in opera della verità, e cioè come apertura dell'ente nella sua totalità e fondazione di un mondo, non viene dall'ente ma dal nulla dell'ente; è novità radicale, cioè

[29] Cfr. *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 202 e *passim*.
[30] *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, conferenza tenuta a Roma il 2 aprile 1936; poi compresa nel vol. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944; 2ª ed. accresciuta, ivi 1951. Sul significato di Hölderlin nella meditazione heideggeriana, si veda O. PÖGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers* cit., pp. 215 sgg.
[31] *Sentieri interrotti*, trad. cit., p. 56.

creazione. Creare, inventare, escogitare è uno dei significati del verbo tedesco *dichten*, da cui anche viene *Dichtung*, poesia. *Dichtung* è dunque anzitutto creazione, istituzione del nuovo. « La verità, come illuminazione e nascondimento dell'ente, accade in quanto è *gedichtet*, poetata » [32].

Ma la poesia così intesa, come essenza inventiva di tutte le arti, ha qualcosa da fare con la poesia come arte della parola? Per Heidegger, il fatto che *Dichtung* indichi anche e prima di tutto la poesia come specifica arte della parola non è casuale, ma allude a una connessione profonda. È vero, cioè, che « l'opera d'arte linguistica, la poesia in senso stretto, ha una posizione peculiare nell'insieme delle arti » [33]. Ciò significa, come chiarisce anche la conferenza su Hölderlin, che la radicale novità dell'arte può accadere solo e principalmente nella parola. Già in *Essere e tempo*, come si ricorderà, il linguaggio occupava una posizione peculiare, in quanto, come segno, rendeva manifesta la stessa struttura ontologica della mondità. Ora il linguaggio appare come il modo stesso di aprirsi dell'apertura dell'essere. Nello stesso anno in cui nasceva il saggio sull'opera d'arte, la *Introduzione alla metafisica* si poneva a ricostruire la storia più remota, almeno nella cultura europea, della parola essere, affermando esplicitamente che tale storia non è la storia di una semplice parola, ma determina e definisce l'orizzonte dell'esistenza storica dell'uomo nei suoi rapporti con l'ente.

Non è difficile vedere come tale concezione del linguaggio, inteso come sede dell'aprirsi dell'essere, si ricolleghi a quella concezione dell'essere come luce che abbiamo visto implicita in *Essere e tempo* e in tutte le opere successive. Gli enti sono in quanto si collocano nel progetto che l'esserci stesso è. Ma il progetto, che ormai ci è apparso non come una co-

[32] Ivi, p. 56.
[33] Ivi, p. 57.

stituzione trascendentale dell'essenza uomo, ma come apertura storica determinata, come si definisce, come è concretamente costituito? È chiaro che Heidegger non lo pensa anzitutto come un certo modo di determinarsi della sensibilità, cioè come delineantesi originariamente al livello della percezione; anche il modo in cui percepiamo fisicamente le cose è condizionato da qualcosa di più profondo, e cioè da quella precomprensione dell'essere che è data anzitutto (anche se non esclusivamente) nel pensiero. Ora, questa precomprensione si concreta di fatto in un linguaggio, in un mondo di parole e di regole grammaticali e sintattiche. Il progetto entro cui le cose vengono all'essere è quindi un fatto linguistico: « Dove non c'è linguaggio, non c'è alcun aprimento dell'ente [...] Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparire » [34].

Poiché l'apertura del mondo accade anzitutto e fondamentalmente nel linguaggio, è nel linguaggio che si verifica ogni vera innovazione ontologica, ogni mutamento dell'essere: quindi « il linguaggio stesso è poesia in senso essenziale » [35]. Il che significa anche che il linguaggio è poesia (creazione, apertura, innovazione ontologica) *solo* nel suo senso essenziale: non ogni parlare, cioè, è creazione, giacché per lo più il parlare è decaduto a mero strumento di comunicazione, che si limita ad articolare e sviluppare dall'interno l'apertura già aperta. Nel linguaggio essenziale, però, si istituiscono i mondi storici entro cui l'esserci e l'ente si rapportano tra di loro nei vari modi della presenza umana nel mondo (conoscenza, azione): la poesia è così « il fondo che regge la storia », come Heidegger dice nella conferenza su Hölderlin [36].

[34] *Ibid.*
[35] Ivi, p. 58.
[36] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1963³, p. 39.

Il linguaggio in tal modo è la sede dell'accadere dell'essere come aprirsi delle aperture storiche in cui l'esserci è gettato, e Heidegger pensa la struttura dell'*Ereignis* sul modello del rapporto dell'uomo con il linguaggio. Da un lato, come dice ancora la conferenza su Hölderlin, è il linguaggio « che regge il nostro esserci »; noi ne dipendiamo: « Il linguaggio non è uno strumento a disposizione, ma quell'evento che dispone della suprema possibilità dell'essere dell'uomo » [37]. D'altra parte, però, proprio lo stesso scritto riprende da Hölderlin la caratterizzazione dell'uomo come un *Gespräch*, un dialogo [38]. La parola che « nomina gli dei » è sempre risposta al loro appello [39].

Questa struttura dialogica del parlare umano acquisterà sempre maggior rilievo negli scritti successivi, soprattutto nei saggi raccolti nel volume *Sulla via del linguaggio* [40], senz'altro la più significativa e caratteristica delle opere recenti di Heidegger. In essa, egli sviluppa largamente le implicanze del nesso linguaggio-evento. La tesi, già enunciata nella *Lettera sull'umanismo*, che il linguaggio è « la casa dell'essere » [41] è chiarita nel senso che « il linguaggio è la custodia della presenza [cioè dell'essere delle cose come darsi nella presenza], il modo di accadere dell'evento » [42]. Che cos'ha il linguaggio di comune con la struttura appropriante-espropriante dell'evento? Il linguaggio è essenzialmente qualcosa di cui disponiamo e che tuttavia, per un altro verso, dispone di noi; è consegnato a noi in quanto lo parliamo, ma si appropria di noi in quanto, con le sue strutture, delimita fin dall'inizio il campo della no-

[37] Ivi, p. 35.
[38] Ivi, p. 36.
[39] Ivi, p. 37.
[40] *Unterwegs zur Sprache* cit., che raccoglie scritti composti tra il 1950 e il 1959.
[41] *Ueber den Humanismus* cit., p. 5.
[42] *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 267.

stra possibile esperienza del mondo. Solo nel linguaggio le cose ci possono apparire, e solo nel modo in cui esso le lascia apparire. « È la parola che procura l'essere alla cosa »[43]. Ciò significa che ogni concreto parlare presuppone che il linguaggio abbia già aperto il mondo e abbia collocato anche noi in esso. Ogni problematizzazione del linguaggio, e a maggior ragione ogni uso concreto, ontico, del linguaggio, presuppone che esso ci abbia già parlato[44]. Esso è anzi, prima di tutto, più originariamente che una facoltà di cui disponiamo, un « rivolgersi a noi » (*Zuspruch*), senza del quale noi non potremmo parlare[45]. Se ciò significa che il parlare è anzitutto e fondamentalmente un ascoltare, non vuol dire però che l'uomo sia un ascoltatore passivo; il linguaggio non è accidentalmente *Zuspruch*; in questo rivolgersi a noi consiste la sua stessa essenza. Esso « ha bisogno del parlare umano, e tuttavia non è puro prodotto della nostra attività linguistica »[46]. Il linguaggio è annuncio, appello, e usa l'uomo come proprio « messaggero »[47].

La precisazione del concetto di evento in riferimento al linguaggio non rappresenta solo una illustrazione di tale concetto; attraverso di essa diventa inequivocabilmente chiaro che parlare di storia dell'essere non significa limitare o escludere l'iniziativa dell'uomo. Anche quando Heidegger dice che « il linguaggio è *monologo*, cioè è il linguaggio *soltanto* che parla, e parla esso *solo* »[48], ciò non può essere inteso nel senso che l'uomo non sia attore, ma semplice spettatore della storia. Se una tale interpretazione equivocante può sorgere quando si parla di storia dell'essere, perché l'essere tende a venir con-

[43] Ivi, p. 164.
[44] Cfr. ivi, p. 175.
[45] Cfr. ivi, pp. 180-1.
[46] Ivi, p. 256.
[47] Cfr. ivi, p. 155.
[48] Ivi, p. 265.

cepito ancora sempre, metafisicamente, come « oggetto » contrapposto al « soggetto », dire che l'evento dell'essere accade nel linguaggio rende impossibile pensare la sua storia nei termini di una tale « obiettività ». Il linguaggio non si dà se non nel parlare dell'esserci; e tuttavia è vero che tale parlare trova già definite le sue possibilità e i suoi contorni nel linguaggio stesso, anche se non come una struttura rigida che lo costringe, ma come un appello a cui risponde. Alla luce del carattere linguistico che appartiene all'apertura della verità, l'evento dell'essere appare come unità di appello e risposta.

> La presenza [l'essere delle cose] è, come presenza, un presentarsi di volta in volta all'essere dell'uomo, in quanto è un appello [*Geheiss* = ordine] che di volta in volta chiama l'uomo. L'essere dell'uomo è, come tale, ascoltante, perché è sottoposto all'appello che lo chiama, alla presenza. Questo sempre identico, questa coappartenenza [*Zusammengehören*] di chiamata e ascolto, sarà dunque « l'essere »?[49]

Questo testo riassume un po' tutto l'itinerario che Heidegger ha fatto dopo *Essere e tempo*: l'essere gettato è stato riconosciuto come esser sempre risposta a un appello; e questo appello è tale in senso letterale, in quanto è un fatto del linguaggio. Il linguaggio è *la* sede dell'evento dell'essere.

4. *Ermeneutica come pensiero dell'essere.*

Se l'appello a cui l'esserci risponde è sempre (« di volta in volta ») storico, si potrà dire che il rapporto con l'essere si risolve nel rapporto con quel linguaggio che, storicamente, ci troviamo a possedere e da cui siamo « posseduti » (conformemente alla struttura dell'evento), cioè nell'appartenenza

[49] *Zur Seinsfrage* cit., p. 28.

al mondo storico-culturale nel quale già sempre siamo gettati? Nel passo che abbiamo riportato poco sopra, oltre all'accentuazione del « di volta in volta », c'è anche un altro termine sul quale, in questo e in vari altri scritti recenti, Heidegger si sofferma, quello di identico, *das Selbe.* Che i due aspetti, cioè la concreta storicità dell'appello e l'identità, siano accostati proprio nello stesso periodo è un'indicazione importante per escludere che Heidegger pensi il rapporto con l'essere come pura e semplice appartenenza storica a un'epoca (che sarebbe un esito di storicismo integrale) oppure, all'opposto, come un rapportarsi con qualcosa che sta « oltre » la storia e permane identico nelle vicende del variare di questa. Il *Selbe*

> è qualcosa di comune che attraversa tutto il destino dell'essere dal principio alla fine. Tuttavia resta difficile dire come tale comunanza sia da pensarsi, giacché non è una generalità che valga per tutti i casi, né una legge che stabilisca la necessità di un processo nel senso dialettico del termine [50].

Il *Selbe* non è l'appellante che, nelle varie forme storiche del suo appellare, ci parla; esso è piuttosto l'unità di appello e risposta, il che esclude sia la concezione metafisica che lo vede come generalità o legge dialettica necessaria, sia la concezione storicistica che identifica l'appello con la storia, con il linguaggio storico che ci troviamo a parlare; il quale, a sua volta, non è altro che la risposta che un'altra umanità storica ha dato all'appello che le veniva rivolto. È vero, cioè, che l'esistenza storica è sempre risposta a un appello che di fatto si concreta in ciò che il passato ci trasmette; la parola a cui noi, parlando, rispondiamo è la parola del passato. Ma questo dialogo è reso possibile da un dialogo più

[50] *Identität und Differenz* cit., p. 60.

profondo, che è quello in cui ogni umanità storica risponde a un appello che storico non è, perché anzi è esso che rende possibile ogni storia. Il dialogo che fonda la storia, che noi stessi, secondo la parola di Hölderlin, siamo, non è dialogo con l'essere inteso come appello; è piuttosto esso stesso accadere dell'essere come unità di appello e risposta.

Di là dai problemi che questa concezione heideggeriana dell'identico pone all'interprete (e, prima, a Heidegger stesso), più chiare appaiono una serie di implicanze che la nozione di evento dell'essere come evento linguistico che si dà nell'unità di appello e risposta ha per ciò che riguarda lo stesso significato del pensiero (nel senso in cui questo implica anche un certo progetto del senso dell'essere). Una volta venuto in chiaro che l'evento dell'essere accade anzitutto e fondamentalmente nel linguaggio, il pensiero che voglia uscire dalla metafisica dovrà porre il linguaggio al centro della sua attenzione; non potrà più considerarlo, com'è proprio della metafisica, uno strumento per comunicare e per manipolare l'ente già aperto nella semplice-presenza, ma riconoscere che è il linguaggio che « procura l'essere alla cosa ». Il pensiero non sarà più un andare alle cose stesse attraverso il linguaggio inteso come strumento; alle cose stesse, secondo il motto fenomenologico, si arriverà solo nel linguaggio e riflettendo sul linguaggio. *Sulla via del linguaggio*, il titolo che, come si è visto, Heidegger dà a una raccolta di suoi scritti recenti su questo tema, può servire come motto che definisce la fase in cui finora è culminata la sua filosofia. La riflessione sul linguaggio non è una riflessione sul rapporto linguaggio-realtà, sull'adeguatezza o meno del linguaggio a descrivere le cose; né riflessione su un « aspetto » dell'esserci dell'uomo. Date le premesse che si sono ora viste, tale riflessione è la forma eminente dell'esperienza della realtà stessa. Se è nel linguaggio che si apre l'apertura del mondo; se è il linguaggio che dà l'essere alle cose,

il vero modo di andare « alle cose stesse » sarà di andare alla parola. Ciò va preso nel suo senso più letterale: le cose non sono anzitutto e fondamentalmente cose in quanto presenti nel « mondo esterno », ma nella parola che le nomina originariamente e le rende accessibili anche nella presenza spazio-temporale.

È questo il senso del non facile concetto heideggeriano di *Geviert*, elaborato appunto in un saggio sulla nozione di cosa [51] e sviluppato negli scritti sul linguaggio. Il termine *Geviert* si può tradurre come « quadrato » o « quadratura ». In base a questo concetto, l'esser cosa della cosa non è né la semplice-presenza di cui parla la metafisica e nemmeno la strumentalità teorizzata da *Essere e tempo*, che partiva sempre dall'inautentico modo di esistere quotidiano. Dal punto di vista qui raggiunto, anche la strumentalità in base a cui *Essere e tempo* definiva l'essere delle cose è solo l'avvio a un discorso che deve condurre alla scoperta del loro autentico modo di essere cioè del loro modo di darsi in un mondo non più dominato dalla metafisica. L'essere delle cose non è più la loro strumentalità; invece, « le cose fanno dimorare presso di sé la quadratura dei quattro. Tale raccogliente far-dimorare è l'esser cose delle cose » [52]. I « quattro » che costituiscono la quadratura sono, come Heidegger dice con un linguaggio che deve certamente alla sua familiarità con Hölderlin, la terra e il cielo, i mortali e i divini. Queste parole poetiche si sottraggono a una piena chiarificazione concettuale; che però siano parole poetiche, ormai, non può più significare che esse posseggano un minor peso teoretico, giacché è anzi proprio nella poesia che accade la verità nel suo senso più radicale. Sulla base di un'altra pagina di Heidegger [53], i quattro si

[51] *Das Ding*, nel vol. *Vorträge und Aufsätze* cit., pp. 163-185 (è il testo di una conferenza del 1950).
[52] *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 22.
[53] Cfr. ivi, p. 215.

possono intendere come « direzioni » o punti cardinali. Essi non sono enti intramondani, ma piuttosto dimensioni dell'apertura del mondo dentro cui gli enti intramondani stanno.

Che si tratti di dimensioni (non come misure, ma come direzioni costitutive nelle quali il mondo si estende) è confermato dalla proposta, che Heidegger formula nel saggio *Sul problema dell'essere*, di scrivere la parola essere, *Sein*, coperta da una barratura incrociata, ~~Sein~~; la barratura deve indicare non solo che l'essere di cui parliamo non è l'essere della metafisica, ma soprattutto deve sottolineare che l'essere è l'evento che si apre nelle quattro direzioni del *Geviert* [54].

Che cosa significa però, più precisamente, che l'essere delle cose si risolve nel loro raccogliente far-dimorare presso di sé i quattro della quadratura? Abbiamo già accennato che tale essere non può identificarsi con un modo, sia pur diverso, di darsi delle cose nella presenza spazio-temporale. In quanto date nella presenza spazio-temporale, le cose appartengono sempre a un'apertura, sono interne ad essa e hanno significato, cioè essere, solo in riferimento alle altre cose; sono, insomma, strumenti. Solo l'opera d'arte, come si è visto, non si limita ad articolare un'apertura già aperta, ma la fonda e, in questo fondare, fa esser presente non solo la verità come mondo, ma anche la non-verità, la riserva oscura, la terra. Ma l'opera d'arte si è rivelata, nella sua essenza, poesia. Non è dunque casuale che il concetto di *Geviert* si formuli in termini « poetici ». Le cose sono cose, nel senso del raccogliente far-dimorare, solo nel linguaggio, il quale è essenzialmente poesia. In questo senso va intesa l'affermazione secondo cui è la parola che *be-dingt*, « rende cosa », la cosa (*Ding*) [55]. Non solo il darsi della cosa come sem-

[54] Cfr. *Zur Seinsfrage* cit., p. 31.
[55] Cfr. *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 232.

plice-presenza è un suo modo di essere derivato, legato a una mentalità oggettivante che, a sua volta, è solo un modo storico di determinarsi della « strumentalizzazione » che l'esserci sempre opera nei confronti delle cose; anche la strumentalità non è il vero modo di essere delle cose; esse si danno come strumenti solo nell'ambito dell'esistenza inautentica e della deiezione dell'epoca metafisica. Semplice-presenza e strumentalità sono dunque solo modi di essere derivati e « deietti » della cosa. Ciò appare dapprima nell'impossibilità di pensare su queste basi l'esser cosa dell'opera d'arte; e, attraverso la riflessione sul carattere linguistico dell'apertura dell'essere, si estende ad ogni tipo di enti intramondani. La cosa è davvero cosa solo in quanto « fa dimorare presso di sé » terra e cielo, mortali e divini; ma ciò essa fa non in quanto presenza spazio-temporale, ma nella parola poetica. Anche il far dimorare, dunque, non va inteso in riferimento alla semplice-presenza, come un « evocare » o un « far venire in mente » psicologico; piuttosto, se si vuole un esempio positivo di questo modo di essere della cosa nella parola, bisogna pensare al gusto heideggeriano per l'etimologia, che è appunto un modo di risalire, attraverso le vicende e le connessioni delle parole, a queste autentiche, ontologiche dimensioni della cosa nominata. Il senso di questa dottrina heideggeriana, come finora si è enunciata, si può riassumere così: l'essere delle cose non è né la loro semplice-presenza spazio-temporale, né la loro strumentalità; piuttosto, proprio riflettendo sulla strumentalità e sui suoi limiti siamo condotti a riconoscere che le cose sono cose solo in quanto, oltre ad articolare dall'interno un'apertura storica già aperta, entrano in qualche modo a determinarla e a fondarla. Ma, come mostra la scoperta del conflitto tra mondo e terra costitutivo dell'opera d'arte, le cose possono aprire e fondare l'apertura del mondo solo in quanto fanno esser presente non solo l'ente intramondano, ma anche le dimensioni

costitutive dell'evento dell'essere (quello che il saggio sull'origine dell'opera d'arte chiamava la terra, all'incirca); cioè in quanto si danno nella vicinanza dell'essere stesso come quello che fonda e apre ogni apertura storica, e che a tali aperture non si riduce. Ora, le cose possono essere in questo modo non nella presenza spazio-temporale, ma nel linguaggio, e più precisamente nel linguaggio poetico; che non vuol dire necessariamente il linguaggio della poesia, ma il linguaggio nella sua forza originaria e creativa.

L'esperienza, allora, a cui la filosofia in tutta la sua storia ha sempre voluto riportarsi come al suo fondamento e alla sua legittimazione, non va intesa in nessun modo come un incontrare le cose nello spazio-tempo, o almeno non anzitutto così, ma anzitutto come un ascoltare il linguaggio. Il pensiero è fondamentalmente un ascolto del linguaggio nella sua originaria poeticità, cioè nella sua forza fondante e creativa: per questo, l'elemento dentro cui la nostra esistenza si svolge è la vicinanza di pensare e poetare [56].

In quanto è ascolto del linguaggio, il pensiero è *ermeneutica.* È questo un termine che, benché Heidegger lo adoperi sempre meno dopo *Essere e tempo*, può essere assunto come una delle parole-guida di tutto il suo pensiero [57]. Esso si ricollega all'origine teologica della speculazione heideggeriana [58]; ma solo con la messa in luce del carattere linguistico dell'evento dell'essere l'ermeneutica viene ad assumere il suo più vasto e originario significato ontologico. La tradizione filosofica (soprattutto a partire da Schleiermacher, a cui si è ricollegato Dilthey) ha impiegato questo termine per indicare la dottrina dell'interpretazione, dapprima solo di determinati « te-

[56] Cfr. ivi, p. 189.

[57] Cfr. ciò che Heidegger dice a questo proposito nel dialogo riportato in *Unterwegs zur Sprache* cit., pp. 95 sgg.

[58] Cfr. *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 96.

sti » base (la Sacra Scrittura, le leggi, la letteratura classica), poi, proprio a partire da Schleiermacher, di ogni discorso scritto o parlato, di ogni prodotto linguistico. Ora, poiché l'essere delle cose e dell'esserci stesso è tale anzitutto nel linguaggio, e d'altra parte l'esistenza è costitutivamente rapporto con l'essere, ermeneutica, cioè interpretazione, incontro con il linguaggio, è l'esistenza stessa nella sua dimensione più autentica.

In questa radicale estensione, il significato stesso del concetto di interpretazione e di ermeneutica si modifica profondamente. In una prospettiva in cui il linguaggio è solo strumento per analizzare e comunicare una « realtà » costituita fuori e indipendentemente da esso, interpretazione non può voler dire altro che risalire dal segno al significato, dalla parola alla « cosa » che essa indica. Ma se il linguaggio, lungi dall'essere puro strumento di informazione, è quello che dà l'essere alle cose, quale sarà l'obiettivo e quali le regole dell'interpretazione? Come, cioè, si ascolta autenticamente il linguaggio?

Heidegger elabora nei suoi scritti recenti una nozione di ermeneutica che intende contrapporsi come modo di pensare autentico al pensiero metafisico dominato dal principio di ragione sufficiente [59]. Il pensiero metafisico riconosce come ente solo ciò di cui può rendersi ragione, cioè di cui può indicare il fondamento, il *Grund*; ma questa motivazione vale in quanto è riconosciuta dal soggetto; il principio di ragione sufficiente è *principium « reddendae » rationis* [60]. Ma una volta che tutto l'ente è stato sistemato entro la catena della fondazione, e tutto è diventato *Grund*, tutto è stato ridotto in potere del

[59] Su questo principio, formulato da Leibniz, e sul suo significato, dopo *L'essenza del fondamento* già più volte ricordato, che è del 1929, Heidegger è tornato in *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, che riproduce il testo di un corso universitario del 1955-56.

[60] Cfr. *Der Satz vom Grund* cit., p. 47.

soggetto, il quale a sua volta non ha più un vero « fondo » (*Boden*: « suolo », « terreno ») su cui poggiare, e da cui, come *humus* ancora feconda (come « riserva » nel senso della terra dell'opera d'arte) possa ancora venire storia.

> Il totale farsi valere della pretesa di enunciazione della ragione sufficiente minaccia di togliere all'uomo ogni possibilità di avere una patria e gli sottrae il suolo su cui soltanto può darsi qualcosa di nativo, cioè quello da cui fino ad ora è nata e cresciuta ogni grande epoca dell'umanità, ogni spirito fondatore di mondi, ogni caratterizzazione storica dell'essenza dell'uomo [61].

Il pensiero metafisico dominato dal *principium reddendae rationis* è il pensiero della esplicitazione totale (si ricordi qui la « pubblicità » come costitutiva dell'epoca metafisica): ma tale esplicitazione, come ormai sappiamo dalla riflessione sulla storia della metafisica, lungi dell'esplicitare davvero tutto, proprio per poter essere totale dimentica ciò che non si lascia mai ridurre a fondamento, l'essere che trascende ogni concatenazione e spiegazione fondativa interna all'ente.

A questo pensiero dell'esplicitazione Heidegger contrappone ora il pensiero ermeneutico come ascolto del linguaggio nella sua essenza di linguaggio poetico (cioè di ogni linguaggio nella sua forza aprente e fondante). Questo ascolto, che non può essere né il risalire alla cosa significata, né — che è lo stesso — l'esplicitazione totale che dimentica l'oscuro da cui ogni aperto viene, deve aprirsi ad accogliere l'esser cosa della cosa: anche l'ascolto, cioè, per essere autentico, deve lasciar essere presso la cosa la quadratura dei quattro. Questo modo di interpretare la parola è quello che Heidegger chiama *Er-örterung* [62].

[61] Ivi, p. 60.

[62] Sul concetto di *Erörterung* si veda specialmente *Unterwegs zur Sprache* cit., pp. 37 sgg.; sulla distinzione di que-

Questo termine significa, nel suo uso comune, discussione, ma Heidegger fa leva sull'etimo (*Ort* = luogo) per sottolineare che il vero ascolto è quello che non si limita a prender atto di ciò che esplicitamente è detto in un discorso, ma che colloca (perciò tradurremo il termine con « collocazione ») il detto nel « luogo » in cui esso risuona, cioè in quel non-detto dal quale viene e che lo regge:

> Che cos'altro è leggere, se non raccogliere [anche qui, gioca l'etimo tedesco, che è analogo a quello latino, dove *legere* significa anche raccogliere]: raccogliersi nel raccoglimento in ciò che, in quel che è detto, rimane non-detto? [63]

Il detto totalmente esplicitato è tutto chiuso nel cerchio del *Grund*; in quanto esplicitato, è anche esaurito, perché non gli resta più nulla « da dire ». Solo se, in ciò che è detto e ci si dà come esplicito, si fa anche presente (come la terra nell'opera d'arte) un implicito che rimane tale, solo in questo caso la parola del passato ci parla davvero ancora; ha, come diciamo anche nel parlare comune, qualcosa « da dirci ». L'ermeneutica a cui Heidegger pensa è quella che è capace di interpretare la parola senza consumarla, rispettandola nella sua natura di permanente riserva.

In questo senso va intesa anche l'insistenza di Heidegger su nozioni come quella di silenzio e di ascolto del silenzio. L'appello a cui il parlare dell'uomo risponde è, nella sua essenza più profonda,

sto concetto dalla *Erklärung* (spiegazione) propria del pensiero metafisico e dalla *Erläuterung* (illustrazione, delucidazione) fenomenologica si vedano le pagine di O. PÖGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers* cit., pp. 282 sgg.; e anche G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio* cit., spec. p. 181, dove l'interpretazione di Pöggeler è riassunta e discussa.

[63] È un passo di una lettera del 1950 a E. Staiger, riprodotta in E. STAIGER, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955 (questo passo è a p. 48).

silenzio [64]. Il parlare autentico, anzi, può essere inteso esso stesso come « il semplice tacere sul silenzio » [65]. Queste espressioni, che sembrano alludere al prevalere di una ontologia negativa nell'ultimo Heidegger, cambiano però senso se vengono intese in base alla nozione di non-detto come riserva permanente, in dialogo con la quale l'esserci si realizza come storico essere-nel-mondo. Il rifiuto dell'esplicitazione totale e il conseguente sforzo di costruire una ermeneutica dell'ascolto non è da vedere come un gratuito salto nella « mistica », ma corrisponde semplicemente al riconoscimento che l'appello a cui rispondiamo deve esser lasciato valere come appello, come una chiamata che ci si rivolge ma che, nella sua origine, è autonoma da noi. La metafisica, come si ricorderà, è stata riconosciuta, in *Che cos'è la metafisica?*, come connaturata con l'esserci stesso dell'uomo; in quanto essere-nel-mondo, progetto, l'uomo trascende costitutivamente l'ente e perciò pone il problema del suo essere. Questo « istinto » metafisico, che la metafisica di fatto tradisce, è quello che richiama l'uomo μετὰ τὰ φυσικά, oltre gli enti, nella direzione di una *alterità* radicale. Il pensiero metafisico, riducendo tutto nello schema della fondazione razionale, non lascia sussistere più nessuna alterità; è questo il senso della scomparsa del *Boden*, del suolo. Il sistema della fondazione è tutto sorretto dal soggetto che riconosce la validità dei fondamenti. Nella metafisica tutta spiegata, come si vede, prima che in Nietzsche, in Hegel, il soggetto non incontra più altri che se stesso. In contrapposizione a questo esito nichilistico, il pensiero come « ermeneutica collocante » intende proprio, anzitutto, *lasciar esser altro l'altro*. L'appello è qualcosa che trascende le risposte che via via gli si danno, e solo questo garantisce che la storia continui come

[64] Cfr. *Unterwegs zur Sprache* cit., p. 216.
[65] Ivi, p. 152.

storia, che la nostra esistenza di « mortali » (così è chiamato l'esserci nel *Geviert*), cioè di aperti al futuro (in *Essere e tempo* è l'anticipazione della morte che apre davvero il futuro) possa essere davvero progetto. In tal modo, il pensiero ermeneutico è quello che solo può veramente soddisfare l'esigenza di « alterità » che muoveva la metafisica stessa.

La « negatività » che, negli scritti immediatamente successivi a *Essere e tempo*, caratterizzava l'essere nei confronti dell'ente, appare, da questo punto di vista, come una connotazione ancora legata al pensiero metafisico. L'essere appare come il nulla solo se visto dal punto di vista dell'ente; solo, cioè, se pensato in base all'ente come criterio dell'essere e della verità. Ciò che è negatività per la mentalità che ancora non è libera dalla metafisica, anche se ormai ne avverte la fine, si chiarisce invece come la « riserva » o, come Heidegger anche dice, l'escatologicità dell'essere [66]. Il problema che si era posto *Essere e tempo*, e che era rimasto non risolto, quello della temporalità dell'essere, trova ora un avvio di soluzione nella scoperta del carattere « epocale » dell'essere come fondamento della storia: c'è storia, cioè ci sono delle « epoche », in quanto la *epoché*, la sospensione, la riserva, caratterizza l'essere stesso [67]. La storia c'è perché l'essere è sempre « di là da venire », un annuncio, un futuro che, un po' come la morte apriva l'esserci in *Essere e tempo*, apre la storia impedendo ogni irrigidimento su possibilità singole, sulle realizzazioni raggiunte.

Il fatto che, in Heidegger stesso, si incontrino non di rado espressioni e formulazioni (come tutte quelle che insistono sul silenzio) che fanno pensare a una « ontologia negativa » indica solo la difficoltà che il pensiero incontra a raggiungere un rapporto non più « metafisico » con l'essere. La fine della

[66] Cfr. *Sentieri interrotti*, trad. cit., p. 305.
[67] Ivi, p. 314.

metafisica non è un'operazione « teorica », che possa attuarsi con il riconoscimento di un errore e l'assunzione di una dottrina più adeguata. L'oblio dell'essere non è un fatto che riguardi solo il pensiero, ma determina tutto il modo di essere dell'uomo nel mondo; metafisica è non solo il pensiero razionalistico della fondazione, ma tutta l'esistenza inautentica nella quale l'uomo pensa le cose e se stesso solo in termini di strumentalità ed è sottomesso alla dittatura della « pubblicità », cioè, possiamo dire, della cultura di massa. Il senso della tesi heideggeriana che la metafisica è storia dell'essere è anche questo: che il superamento della metafisica non può essere mai solo un'operazione di pensiero, ma un mutamento molto più vasto e radicale del modo di essere dell'uomo nel mondo, mutamento del quale il pensiero è solo un aspetto (nemmeno il principale o fondamentale, giacché anch'esso deve attendere che l'essere gli si rivolga in modo nuovo) [68]. L'insistere sull'ascolto del linguaggio, dunque, non può esser inteso come una professione di « idealismo » nel senso più banale del termine, come il credere che la storia si faccia anzitutto con le idee e con le parole. Chi afferma questo, direbbe Heidegger, lo fa già sempre entro una prospettiva metafisica che vede le « idee » e le « parole » come qualcosa a cui l'essere concreto delle cose si contrappone, e che pretende di affermare, contro questa concretezza, la cosiddetta forza dello « spirito ». Tutto questo, e va detto per gli equivoci che la terminologia stessa di Heidegger può far sorgere e ha fatto sorgere, è estremamente lontano dall'intenzione heideggeriana. Il linguaggio che è la vera sede dell'evento dell'essere non è il linguaggio come « fatto spirituale » contrapposto alla materialità e concretezza delle cose; questo è ancora metafisica. Che Heidegger, per la difficoltà stessa di formulare un pensiero « ultra-

[68] Cfr. per esempio *Was heisst Denken?* cit., p. 34.

metafisico », non lo definisca chiaramente in questa sua essenza alternativa non autorizza ad appiattirne l'interpretazione, senz'altro, sulla concezione dell'essere e della realtà che dalla metafisica abbiamo ereditato.

Dal punto di vista della metafisica, dunque, l'ontologia heideggeriana resta una ontologia negativa; e, per converso, ogni interpretazione di essa in questo senso apofatico testimonia di una permanente presenza di pregiudizi metafisici. D'altra parte, la possibilità di capire davvero il progetto heideggeriano del senso «non metafisico» dell'essere — possibilità che, prima degli interpreti, riguarda Heidegger stesso — non è qualcosa che si costruisca o si sviluppi con un semplice esercizio del pensiero, ma che dipende da un mutamento dell'essere stesso come apertura storica dell'essere-nel-mondo in cui l'uomo è gettato. Finché l'essere si dà solo nell'oblio metafisico, l'uomo può esistere solo nell'inautenticità; ma, viceversa e con la stessa legittimità, finché l'uomo esiste nella forma dell'inautenticità il pensiero non può sperare di andare davvero oltre la metafisica. L'esistenza inautentica non è l'unica possibilità dell'uomo [69]. Che il pensiero possa solo sempre « prepararne » il superamento vuol dire che tale superamento è un fatto globale che non può operarsi solo al livello delle « idee ». Ma, da questo punto di vista, la meditazione sul linguaggio e sulla poesia, su cui Heidegger ha concentrato la sua attenzione negli scritti più recenti, non ha nessun titolo per pretendere una maggiore radicalità rispetto a qualunque altra forma di impegno storico: è ciò che era vigorosamente accennato nella pagina dell'*Origine dell'opera d'arte* dove si parlava dei vari modi di accadere della verità. Di fatto, Heidegger non ha poi sviluppato quell'accenno; e domandarne il perché può essere un modo di avviare il dialogo con questo pensiero che è ancora, nella sua essenza più profonda, in cammino.

[69] In questo senso va letto il passo di una nota del già ricordato saggio su *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. cit., p. 97: « L'uomo non può svincolarsi da questo destino della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana. Ma l'uomo può, nella sua meditazione preparatoria, comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico ».

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1889 Martin Heidegger nasce a Messkirch, Baden, il 26 di settembre. Compie i primi studi a Costanza e a Friburgo.
1909 Si iscrive all'università di Friburgo, dove diventa allievo di Heinrich Rickert.
1913 Conclude i suoi studi universitari con la tesi su *La teoria del giudizio nello psicologismo. Contributo critico-positivo alla logica*, che viene edita a Lipsia nel 1914.
1915 Libero docente presso l'università di Friburgo con la dissertazione su *La teoria delle categorie e del significato in Duns Scoto*. Tiene la prolusione su *Il concetto di tempo nelle scienze storiche*.
1916 Nel marzo, Husserl viene chiamato come professore alla facoltà filosofica di Friburgo. Heidegger ne diviene assistente, e incomincia così un periodo di intensa collaborazione. Corsi e seminari su Kant, le opere logiche di Aristotele, la *Dottrina della scienza* del 1794 di Fichte.
1917-23 Sempre a Friburgo, Heidegger tiene seminari e corsi, fra l'altro, su: *I fondamenti filosofici della mistica medievale*; *Introduzione alla fenomenologia della religione*; *Agostino e il neoplatonismo*; vari seminari su opere di Aristotele; esercitazioni fenomenologiche sulle *Ideen* e le *Logische Untersuchungen* di Husserl.
1923 Dal semestre invernale 1923-24, Heidegger è professore a Marburgo, dove ha per collega Rudolf Bultmann. Tra il 1923 e il 1927, corsi e seminari su Platone (il *Sofista*), Aristotele, Kant, Hegel, Cartesio, Droysen; sulla storia del concetto di tempo; sull'ontologia medievale.
1927 Pubblica le prime due sezioni della prima parte di *Essere e tempo*. L'opera rimarrà incompiuta. La sua pubblicazione segna la rottura filosofica con Husserl.
1928 Heidegger è chiamato a succedere a Husserl alla cattedra di Friburgo.
1929 Il 24 luglio pronuncia la prolusione ufficiale a Friburgo su *Che cos'è la metafisica?*, che viene pubblicata lo stesso anno; escono pure *Kant e il problema della*

metafisica, composto contemporaneamente a *Essere e tempo*, e *L'essenza del fondamento*.

1933 È nominato rettore dell'università di Friburgo e aderisce al Partito nazionalsocialista. Pronuncia la prolusione rettorale sulla *Autoaffermazione dell'università tedesca*. Si dimette dal rettorato l'anno successivo per dissensi con il governo, e cessa di occuparsi di politica. Comincia un periodo di quasi assoluto silenzio: Heidegger non pubblicherà quasi nulla fino al 1942. Tiene invece regolarmente i suoi corsi accademici.

1935 Tiene un corso di *Introduzione alla metafisica* che sarà pubblicato, con aggiunte e ritocchi, nel 1953. In esso vi sono chiari accenni alla situazione politica della Germania; Heidegger vede il nazismo come evento legato al corso della storia della metafisica, e la sua posizione nei confronti di esso è, al fondo, ambigua come quella nei confronti della metafisica che è considerata come un « destino » (una situazione in cui non ci troviamo casualmente o arbitrariamente, ma che deve essere superata).

1936 Conferenza a Roma su *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Tra il 1935 e il 1936 pronuncia anche, in due occasioni, a Friburgo e Zurigo, la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*, che costituisce il nucleo del più ampio saggio poi pubblicato in *Sentieri interrotti*.

1936-42 In una serie di corsi e seminari su Nietzsche, che saranno pubblicati nel 1961, Heidegger elabora una interpretazione di Nietzsche che non ha nulla a che fare con l'esaltazione e l'utilizzazione di questo pensatore fatta dal nazismo, elemento da tener presente per valutare la sua posizione nei confronti del regime.

1942 Esce *La dottrina platonica della verità*. Negli anni precedenti, Heidegger ha pubblicato solo due brevi saggi su Hölderlin.

1944-51 Un divieto delle potenze occupanti impedisce a Heidegger qualunque attività accademica. Sono gli anni in cui egli comincia a pubblicare gli scritti successivi a *Essere e tempo*. Dopo *L'essenza della verità*, pubblicata nel 1943 (testo di una conferenza del 1930), escono il libro di saggi su Hölderlin (1944), la *Lettera sull'umanismo* (1947) e i saggi raccolti in *Sentieri interrotti* (1950).

1950 Tiene la conferenza su *Die Sprache*, che segna l'inizio della meditazione specifica sul linguaggio, la quale sviluppa le premesse già contenute negli scritti degli anni trenta e nella *Lettera sull'umanismo*. Nello stesso anno, Heidegger tiene anche, a Monaco, la conferenza su *La cosa*, che contiene la dottrina del *Geviert*, la quadratura.

Sono gli elementi su cui si svilupperà la meditazione heideggeriana negli anni successivi.

1951-58 Riprende, dapprima in forma privata, corsi e seminari all'università. Gli argomenti sono: Parmenide, Hegel, Aristotele, Leibniz, l'essenza del linguaggio.

1976 Il 26 settembre Martin Heidegger muore a Messkirch.

STORIA DELLA CRITICA

Un vero e proprio studio del pensiero heideggeriano nel suo insieme e del significato che esso ha o pretende di avere nella storia della filosofia diventa possibile, ovviamente, solo negli anni recenti, con la pubblicazione degli scritti elaborati negli anni successivi al 1930, in un lungo periodo durante il quale Heidegger non pubblicò quasi nulla. La vera storia della critica heideggeriana [1], quindi, comincia in un certo senso solo dopo la seconda guerra mondiale, negli anni cinquanta, quando *Essere e tempo* non è più l'unica opera, o quasi, a cui gli studiosi possono riferirsi, ma appare nella sua giusta luce come il primo passo di un itinerario che si tratta di ricostruire nel suo senso complessivo e nelle sue svolte. Prima si può parlare di una preistoria della critica heideggeriana, la quale non è senza influenze sulle interpretazioni complessive che si elaboreranno in seguito, ma che rimane essenzialmente

[1] Per un quadro della storia della critica heideggeriana dopo il 1945 mi permetto di rimandare al mio articolo sugli *Studi heideggeriani negli ultimi vent'anni*, in « Cultura e Scuola », n. 31, luglio-settembre 1968, pp. 85-99; e al panorama contenuto nella introduzione (*Heidegger heute*) premessa da O. PÖGGELER al vol. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin 1970, che contiene un'antologia di saggi critici su Heidegger; si cfr., inoltre, soprattutto per il problema del rapporto Heidegger-Husserl, H. G. GADAMER, *Die phänomenologische Bewegung*, in « Philos. Rundschau », 1963, pp. 1-45.

una discussione legata al dibattito della filosofia militante dell'epoca.

Il modo in cui Heidegger viene letto e discusso negli anni trenta appare, dal punto di vista di oggi, condizionato dal quasi esclusivo riferimento a *Essere e tempo*[2]. L'interpretazione che si dà di quest'opera è caratterizzata dall'assoluto prevalere dei motivi esistenzialistici (in una luce non di rado antropologistica) sui motivi ontologici. Essa va in crisi solo quando, nel 1947, Heidegger pubblica la *Lettera sull'umanismo*, che risponde a una sorta di « inchiesta » di Jean Beaufret su tale concetto. Non è un caso che questo « manifesto » del secondo Heidegger si presenti come una presa di posizione polemica nei confronti dell'esistenzialismo francese: il pensiero dell'esistenza, negli anni seguenti alla seconda guerra mondiale, era diventato popolare proprio attraverso i suoi esponenti francesi, primo fra tutti Sartre. Questo esistenzialismo esploso in Francia dopo la guerra aveva le sue premesse in una elaborazione della tematica esistenziale condotta negli anni trenta e profondamente radicata nella tradizione filosofica francese, nella quale questa tematica si incontrava con la riflessione di pensatori come Gabriel Marcel, Louis Lavelle, René Le Senne o come Nicola Berdiaeff[3]. Il clima determinato dal predominio di questi indirizzi, che possiamo genericamente chiamare di esistenzialismo spiritualistico, influenza profondamente la riflessione storiografica che si conduce in Francia sui filosofi dell'esistenza, da Kierkegaard a Heidegger, e determina il prevalere dell'interesse per Kierkegaard, e per Jaspers, su quello

[2] Un esempio di questo fatto si può vedere nell'opera più importante uscita su Heidegger prima del 1945, che è il libro di A. de Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain-Paris 1942; nuova ed., ivi 1967.

[3] Sul pensiero francese tra le due guerre, si veda F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milano 1958.

per Heidegger[4]. Nasce proprio dal predominante interesse per Kierkegaard, oltre che dalla tradizione spiritualistica francese, l'accentuazione della tematica antropologica o addirittura, almeno nei termini, religiosa di *Essere e tempo*.

Il tono e gli orientamenti con cui la cultura francese degli anni trenta riceve e interpreta il pensiero heideggeriano nel quadro generale dell'esistenzialismo si possono trovare testimoniati, in forma riassuntiva, in una conferenza tenuta da Jean Wahl nel 1949, e nella relativa discussione a cui parteciparono alcuni dei pensatori che, proprio negli anni precedenti la seconda guerra mondiale, avevano pesato in modo determinante nell'interpretazione dell'esistenzialismo[5]. In questo testo, Wahl presenta la filosofia heideggeriana come composta da elementi eterogenei: temi kierkegaardiani, come l'angoscia e la cura (a cui egli annette importanza predominante), affermazione dell'essere-nel-mondo (per Wahl, di derivazione husserliana), ontologismo. Questo terzo elemento, però, è sostanzialmente inconciliabile con gli altri due. Il pensiero di Heidegger viene definito piuttosto come polarizzato tra l'attenzione all'individuo e alle sue esperienze più profonde (l'angoscia, la morte, la cura) e l'appartenenza al mondo come totalità[6]. Gli interventi nella discussione, pure riportati nel volume, confermano la tendenza generale a mettere in secondo piano — o nell'interpretazione del pensiero di Heidegger, o nella valutazione del suo significato — il problema ontologico: per Berdiaeff, « solo nella soggettività si può conoscere l'esistenza, non nell'oggettività; quest'idea centrale è scomparsa nell'ontologia di Heidegger [...] Jaspers

[4] Rimando, per questo, ai numerosi scritti di Jean Wahl sull'esistenzialismo, la cui tappa essenziale è segnata dalle *Études kierkegaardiennes*, Paris 1938.

[5] J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de l'« existentialisme »*, Paris 1949.

[6] Ivi, pp. 49, 51 sgg., 60-1.

ha molto più ragione di Heidegger, è assai più vicino a Kierkegaard e a Nietzsche »[7]. D'altra parte, chi continua a interpretare Heidegger alla luce di concetti come quelli di angoscia e di morte, vede il suo sforzo ontologico condannato al naufragio della totale negatività, alla « nausea dell'impotenza »: è il caso dell'intervento fortemente polemico di Georges Gurvitch[8]. Tutto il resto della discussione si svolge su questi binari: la problematica ontologica è respinta come non omogenea con l'originaria vocazione dell'esistenzialismo; oppure, se si prende in considerazione l'intento ontologico, lo si lascia determinare in modo talmente esclusivo dai temi « esistenzialistici », che ne risulta un'ontologia del nulla e dell'impotenza. Un'eccezione in questo quadro è rappresentata da Emmanuel Lévinas, un pensatore di formazione fenomenologica, il cui intervento nella discussione mostra una lucida intelligenza della centralità della differenza ontologica, del significato transitivo della nozione di essere e, conclusivamente, del concetto di essere come evento[9].

Questo modo di intendere Heidegger accentuando o isolando addirittura in lui l'analisi degli aspetti più acuti della finitezza umana ci appare oggi essenzialmente legato al clima spirituale del dopoguerra; ma conserva un'indubbia funzione filosofica positiva nella misura in cui contribuì alla messa in crisi delle prospettive sistematiche che dominavano ancora, in varie forme, il mondo filosofico europeo; e che erano in Germania il neokantismo, in Italia l'idealismo nella forma dell'attualismo gentiliano. Il limite dell'interpretazione « esistenzialistica » di Heidegger appare dunque oggi quello di averlo ridotto a sintomo ed espressione di una crisi del pensiero; d'altra parte è però vero che la nuova ontologia a cui *Essere e tempo* doveva servire d'introduzione non poteva non partire da una messa in crisi del neokantismo e, in Italia, dell'idealismo attualistico, perché dal punto di vista heideggeriano queste scuole erano l'espressione del permanere di quella mentalità metafisica dalla cui distruzione soltanto poteva sorgere un nuovo modo di pensare l'essere. Rispetto alla critica heideggeriana degli anni più recenti, dunque, queste interpretazioni d'anteguerra conservano il significato di mostrare che l'intento ontologico delle opere heideggeriane della maturità può realizzarsi solo attraverso un superamento della metafisica anche nelle sue forme più « aggiornate ».

In Germania una vera e propria letteratura heideggeriana, prima della seconda guerra mondiale, esiste ancora meno che in Francia e in Italia[10]; Heidegger è un termine di riferimento nelle discussioni della filosofia militante, che accentua soprattutto l'attenzione sul rapporto con Kant; inoltre, ed è un fenomeno tipicamente tedesco (almeno per gli anni che stiamo esaminando), l'ermeneutica esistenziale di *Essere e tempo* si incontra con la tematica teologica bultmanniana, indicando una direzione di sviluppo che — più di quelle impostate sull'angoscia e i concetti connessi — si appoggia a un elemento autenticamente originale della speculazione heideggeriana che verrà acquistando sempre maggiore importanza nello sviluppo del suo pensiero[11].

[7] Ivi, p. 72.
[8] Ivi, pp. 73-6.
[9] Ivi, pp. 94-100; e si vedano le opere di Lévinas ricordate nella *Bibliografia*.

[10] Né esiste una vera e propria letteratura heideggeriana in lingua inglese, almeno fino ad anni recenti. Gli studi su Heidegger sono rari sia in Inghilterra che in America; *Essere e tempo* viene recensito nel 1929 da G. Ryle in « Mind », pp. 355-70, che però lo analizza solo dal punto di vista della teoria della conoscenza; la trad. inglese di *Essere e tempo* è del 1962; nel 1949 era stata pubblicata una traduzione di vari scritti brevi di Heidegger, tra cui lo scritto sull'essenza della verità e la conferenza del 1936 su Hölderlin, col titolo *Existence and Being* (London 1949).
[11] Si vedano le opere citate in bibliografia su Heidegger e la teologia e sul problema ermeneutico. In particolare,

In Italia [12], l'attualismo gentiliano non funge solo da riferimento polemico per coloro che si richiamano a Heidegger: con la sua attenzione alla concretezza dell'atto spirituale, esso fornisce anche un punto di vista « positivo » per la comprensione di talune sue istanze. È in questo senso, per esempio, che il Pareyson, il quale pure si poneva in posizione di alternativa rispetto all'attualismo, poteva parlare di una intesa tra attualismo ed esistenzialismo, e trovare un « preesistenzialismo » in Armando Carlini, un attualista che proprio nella discussione di una problematica analoga a quella esistenziale aveva trovato la via per una posizione personale nei confronti di Gentile. Lo sforzo di vedere Heidegger come il pensatore che faceva valere, nell'ambito della filosofia tedesca dominata dalla crisi dell'hegelismo, esigenze analoghe a quelle attualistiche ispira gli articoli che Ernesto Grassi pubblica a partire dal 1929 [13]. Per Grassi la rivendicazione heideggeriana del *Dasein* come base dell'ontologia intendeva far valere contro Husserl e la sua filosofia delle essenze la concretezza vivente dell'atto spirituale, che era appunto il principio di Gentile.

L'operazione del Grassi aveva senso solo nella misura in cui venissero relegati in secondo piano quegli elementi che ancora legavano Heidegger alla fenomenologia, primo fra tutti l'indubbio orientamento « realistico », o almeno al di qua di ogni distinzione tra idealismo e realismo, che caratterizzava le analisi di *Essere e tempo*. Proprio su questo elemento facevano leva gli interpreti neoscolastici, come Carlo Mazzantini che, nei suoi saggi del 1935 [14], vedeva la possibilità di un incontro tra la filosofia neoscolastica e Heidegger proprio nel realismo e nell'insistenza sulla finitezza.

Sia la lettura attualistica, sia la lettura neoscolastica di Heidegger (e certamente più la prima che la seconda, almeno per l'obiettiva affinità dell'originaria problematica fenomenologica con precisi aspetti della filosofia medievale) finivano per ricollocare Heidegger nell'ambito di quella metafisica che egli si era proposto di superare, riportandosi al di qua di quella distinzione tra idealismo e realismo in cui essa necessariamente si scindeva. Le interpretazioni di Heidegger che potevano resistere e svilupparsi anche dopo la guerra, quando si fossero cominciati a conoscere gli scritti della *Kehre* seguiti alla *Lettera sull'umanismo*, potevano essere solo quelle capaci di cogliere fin da allora — sulla base di *Essere e tempo* e dei pochi altri scritti editi — sia la vocazione ontologica della filosofia heideggeriana, sia ciò che positivamente significava, per tale vocazione, la fondazione nell'analitica esistenziale; e ciò di là da ogni residua identificazione o parziale inclusione di Heidegger nell'ambito di orientamenti filosofici « classici » (l'attualismo idealistico o il realismo neoscolastico). In questo senso sono significative le posizioni di quei pensatori italiani che, spesso senza proporsi un esplicito compito storiografico, elaborano un discorso originale che prende come base la nozione di esistenza, assumendo cioè l'esistenzialismo come un vero e proprio nuovo principio del filoso-

cfr. H. G. Gadamer, *M. Heidegger und die Marburger Theologie*, in AA. VV., *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964; ripubblicato in H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, vol. I, ivi 1967, pp. 82-92.

[12] Sull'esistenzialismo italiano nel periodo che qui ci interessa si veda l'ampio panorama di A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1959. Un quadro molto preciso e « contemporaneo » della situazione è quello fornito da L. Pareyson nei due volumi *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940, e *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943.

[13] Si vedano le indicazioni in *Bibliografia* (Studi generali).

[14] Pubblicati dapprima nella « Rivista di filosofia neoscolastica » e ristampati in *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, Padova 1942; ora compresi nella nuova edizione del volume *Il tempo*, Parma 1970.

fare. È questo, anzitutto, il caso di Nicola Abbagnano, che contrappone all'esistenzialismo di Jaspers e di Heidegger una sua interpretazione « strutturalistica », « sostanzialistica » o, più tardi, « positiva » dell'esistenzialismo. Se l'esistenza si definisce come rapporto con l'essere, tale rapporto può venir visto: *a*) accentuando l'essere verso cui l'esistenza cerca di trascendersi; ma allora, poiché l'identificazione con l'essere non si realizza mai, l'esistenza si definisce come « impossibilità che essa sia l'essere » (è la posizione di Jaspers); *b*) accentuando il fatto che l'esistenza, rapportandosi all'essere, si stacca dal nulla; in quanto però, ancora, non si identifica mai con l'essere, l'esistenza è definita come impossibilità di non essere il nulla; è questa, secondo Abbagnano, la posizione di Heidegger [15], che rimane così ancora definita, come era tipico delle interpretazioni francesi, in termini di negatività e di nulla. L'alternativa che Abbagnano proponeva, già nel volume su *La struttura dell'esistenza* [16], tendeva a mantenere il carattere dell'esistenza come *possibilità* del rapporto con l'essere e quindi a recuperare la dimensione delle scelte concrete, dei valori, a « trasformare radicalmente l'esistenzialismo, trasferendolo su un piano assiologico » [17]. A questa impostazione di Abbagnano si ricollegherà, nel dopoguerra, il lavoro storiografico di Pietro Chiodi per il quale, in ultima analisi, il « fallimento » del pensiero heideggeriano andrà visto appunto nel prevalere di un atteggiamento ancora metafisico, che conduce Heidegger — nonostante la base dell'analitica esistenziale — a costruire una nuova « teoria dell'essere » come « determinazione di strutture universali e necessarie » [18].

[15] N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 1942, p. 48.
[16] N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939.
[17] L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* cit., p. 284.
[18] N. ABBAGNANO, Prefazione a P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1947, pp. 4-5.

Negli stessi anni, da un punto di vista diverso e su un piano di più specifica analisi storiografica, Luigi Pareyson, autore della prima opera italiana sull'esistenzialismo nel suo insieme [19], faceva valere esigenze almeno inizialmente analoghe a quelle di Abbagnano sottolineando che, « sulla via della soddisfazione dell'esigenza personalistica, naufraga tanto l'analitica esistenziale heideggeriana quanto la chiarificazione dell'esistenza jaspersiana, che sboccano entrambe, sia pure in modo diverso, nella metafisica dell'indifferente necessità » [20]. In tutto l'esistenzialismo, Pareyson segnala la presenza di un concetto, che chiama « implicanza di positivo e negativo », per il quale « il negativo non solo richiede il positivo o termina con esso, ma lo implica, per cui il negativo è positivo e il positivo negativo » [21]. Questo concetto si ritrova anche in Heidegger, per il quale « proprio perché l'esserci è nella non-verità, proprio per questo esso è anche nella verità; proprio perché l'uomo è gettato in uno stato di caduta, è aperto al vero e saturo di possibilità. L'inautenticità sta alla base dell'autenticità possibile » [22]. Il che significa però che il trascendimento della situazione che costituisce l'esistenza non porta davvero l'uomo verso una reale trascendenza, ma « in fondo non lo lascia uscire da se stesso » [23]. Ciò che conta rilevare in questa posizione di Pareyson è che lo scacco e la negatività in cui rischia di concludersi l'ontologia heideggeriana deriva dalla sopravvivenza di un pregiudizio metafisico di derivazione idealistica, quello dell'implicanza di positivo e negativo. Le difficoltà dello heideggerismo vengono riportate a una precisa radice metafisica, ed è chiaramente indicata nel problema del pensare la relazione tra l'uomo e l'essere al di

[19] L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza* cit.
[20] Ivi, pp. XVIII-XIX.
[21] Ivi, p. XVII.
[22] Ivi, pp. 24-5.
[23] Ivi, pp. 27-8.

fuori di questo pregiudizio la difficoltà con cui Heidegger e l'esistenzialismo devono misurarsi: non è difficile vedere che, sia pure in una terminologia diversa, è questa la strada dello sviluppo del pensiero heideggeriano che divenne noto dopo la guerra, con la pubblicazione degli inediti degli anni trenta.

La pubblicazione di questi scritti, a cominciare dalla *Lettera sull'umanismo*, segna il passaggio dalla prima alla seconda fase della critica heideggeriana. Mentre negli anni fra il trenta e il quarantacinque il quasi esclusivo riferimento a *Essere e tempo* dava luogo a tutta una serie di equivoci di tipo « esistenzialistico » (prevalere dell'angoscia e dei concetti connessi) rischiando di svuotare di senso l'intento ontologico della riflessione heideggeriana, con la pubblicazione degli inediti degli anni trenta e, insieme, dei nuovi scritti che intanto Heidegger viene elaborando, si fa più chiaro che il problema centrale di Heidegger è l'ontologia. In che rapporto si pone questa tematica ontologica, che il pubblico conosce dapprima proprio nella forma perentoria e « scandalosa » della *Lettera sull'umanismo* (scritta nel 1946, quando cioè Heidegger ha già compiuto gran parte del cammino che lo separa da *Essere e tempo*, e di cui però non si conoscevano ancora i documenti) con l'analitica esistenziale di quella prima opera? È in questi termini che la critica si pose anzitutto il problema della *Kehre*, della svolta del pensiero heideggeriano, che appariva tanto più netta e profonda quanto più anche il chiaro annuncio di essa che si poteva trovare già nello scritto sulla verità del 1930 non era stato colto, per lo più, in tutta la sua portata. Gli interpreti che pongono la questione della svolta non negano che già in *Essere e tempo* vi sia un chiaro intento ontologico; essi vedono però nello svolgimento del programma ontologico il ripresentarsi di una « metafisica » di tipo tradizionale, come determinazione di strutture universali e necessarie dell'essere. Per Pietro Chiodi,

autore, oltre che di un libro su *L'esistenzialismo di Heidegger*[24], anche di un secondo studio su *L'ultimo Heidegger*[25], le premesse della seconda fase del pensiero heideggeriano sono già tutte presenti in *Essere e tempo*; ma ciò solo nel senso che gli scritti successivi alla svolta non farebbero che sviluppare le conseguenze « metafisiche » implicite già nel conflitto irrisolto che sta alla base di *Essere e tempo*, cioè il conflitto tra esigenza esistenzialistica (la rivendicazione della finitudine) ed esigenza di una « fondazione incondizionata del finito » (la quale implica una determinazione di strutture necessarie dell'essere). La svolta del pensiero heideggeriano consiste, per Chiodi, nel fatto che l'esigenza metafisica prevale su quella esistenzialistica, vanificando la problematicità che il concetto di finitudine introduceva anche sul piano dell'essere: l'effettività e la mancanza di fondamento, che caratterizzano l'esserci in *Essere e tempo*, diventano, nelle opere successive, fondamento esse stesse, col risultato che Heidegger ripropone semplicemente una forma di hegelismo rovesciato, nel quale al progressivo sviluppo dell'autocoscienza si sostituisce il nascondimento dell'essere; ma il finito, come in Hegel, si fonda e giustifica solo in quanto è riportato all'ordine necessario dell'essere[26].

Sull'ontologia heideggeriana come semplice rovesciamento dello hegelismo insiste anche Karl Löwith, già scolaro di Heidegger e ora implacabile critico degli equivoci che vede nel suo pensiero, equivoci che, diversamente da Chiodi, egli riporta all'abbandono puro e semplice della nozione di finitezza di *Essere e tempo*: in quest'opera, il tempo era pensato in base alla temporalità dell'esserci finito; dopo, il tempo è « evenienza » dell'essere stesso, il che im-

[24] Torino 1947; 2ª ed., ivi 1955.
[25] Torino 1952; 2ª ed., ivi 1960.
[26] P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger* cit., p. 100.

plica il ripresentarsi di tutto l'armamentario concettuale dello storicismo metafisico, a cominciare dal concetto di destino con cui Heidegger, tra l'altro, giustifica la propria adesione al nazismo [27]. Un inquadramento più vasto e produttivo, teoreticamente, del problema della *Kehre*, che nel lavoro di Löwith risulta incomprensibile perché teoricamente ingiustificato, era proposto, negli stessi anni in cui uscivano i lavori di Chiodi e di Löwith, da Walter Schulz [28]. È vero, dice Schulz, che le opere successive a *Essere e tempo*, a partire da *Che cos'è la metafisica?*, rappresentano un rovesciamento di prospettiva. Tale rovesciamento non è una vicenda che riguardi solo il pensiero di Heidegger, la sua coerenza o incoerenza, ma concerne in qualche modo la storia stessa della metafisica moderna. *Essere e tempo* rappresenta infatti il punto culminante del soggettivismo moderno, dopo il quale, attraverso la funzione nullificante ma insieme anche aprente dell'angoscia, l'esserci rinuncia a pensarsi come soggetto, rinuncia alla pretesa di *fondarsi* e si assume come *essente*: « Non voglio più fondarmi, ma mi assumo come esposto [*ausgesetz*] dall'essere » [29]. Questa vocazione a riconoscere che la soggettività è retta e fondata da qualcosa che la trascende accompagna, per Schulz, tutto lo sviluppo del pensiero moderno, e fa da contrappunto all'affermarsi del soggettivismo; Heidegger sta alla conclusione di questa storia perché ne porta all'estremo il contenuto soggettivistico ma anche lo supera, esplicitando la vocazione ontologica implicita in questo pensiero [30]. Come si vede, il concetto di ontologia

[27] K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953; 2ª ed., Göttingen 1960; trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino 1966, p. 51.

[28] W. Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers*, in « Philos. Rundschau », 1953-54, pp. 65-93 e 211-32.

[29] Ivi, p. 84.

[30] Cfr. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957, pp. 43-96.

viene preso da Schulz in un senso che sembra supporre la contrapposizione metafisica di soggetto e oggetto, che Heidegger tende invece a superare: la svolta ontologica sarebbe il passaggio da una fondazione dell'essere (= oggettività) nel soggetto a una fondazione del soggetto nell'essere.

Interpretazioni come quella di Schulz, con il problema che fanno sorgere, mettono in luce la questione di base intorno a cui si affatica tutta la critica heideggeriana: che cosa significa l'ontologia rispetto all'analitica esistenziale? Il fatto di fondarsi sull'analisi dell'esistenza si riflette davvero nei caratteri dell'ontologia heideggeriana, o questa si svolge sostanzialmente trascurando o addirittura contraddicendo i risultati di quell'analisi? Come abbiamo visto, i tre autori esaminati da ultimo negano, partendo da prospettive diverse, che l'ontologia heideggeriana si fondi positivamente sull'analitica esistenziale; anche Schulz, proprio nella misura in cui la vede come rovesciamento del soggettivismo, intende l'ontologia heideggeriana alla stregua di una metafisica, nonostante le esplicite affermazioni in contrario [31].

Il riportare l'ontologia di Heidegger negli schemi della metafisica (teoria delle determinazioni necessarie dell'essere) non è solo proprio dei critici di Heidegger, come del resto si vede dal caso di Schulz; è un atteggiamento condiviso anche da autori che accettano sostanzialmente il suo pensiero, e proprio nella misura in cui vogliono vedere in esso un'alternativa alla concezione dell'essere caratteristica della metafisica antica e moderna. Per mettere in evidenza tale carattere di alternativa, però, questi autori finiscono per cercare in Heidegger un quadro di concetti o categorie ontologiche da contrapporre a quelli metafisici di derivazione greca: così Werner Marx [32]

[31] W. Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort* cit., p. 72.

[32] W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961.

vede il significato di Heidegger rispetto alla tradizione nel fatto che egli ha sviluppato in modo radicale il tentativo di pensare l'essere non più come stabilità ma come movimento, rendendo così possibile la fondazione teorica del divenire storico; e Arrigo Colombo[33] arriva a formulare una vera e propria tavola heideggeriana di concetti ontologici o « momenti dell'essere ». Questi tentativi, specialmente quello di Colombo, fanno sorgere la domanda se sia adeguato vedere la novità dell'ontologia heideggeriana nella formulazione di concetti dell'essere alternativi rispetto a quelli della tradizione. È infatti legittimo pensare che Heidegger non voglia solo sostituire una nuova « teoria » dell'essere a quella della metafisica, e che il carattere rivoluzionario della sua ontologia sia anzitutto quello di negare la possibilità di una « teoria » dell'essere, sicché la questione è per lui anzitutto di ripensare il rapporto tra pensiero ed essere, al di qua di ogni contrapposizione dell'uno all'altro in termini di soggetto-oggetto.

Gli esiti di questo sforzo, tuttavia, proprio nella misura in cui non lo si riduce troppo affrettatamente entro quegli schemi che vuole respingere, sono oggetto di valutazioni contrastanti. Per alcuni, il carattere « negativo » e « apofatico » dell'ontologia a cui Heidegger approda nelle ultime opere, con la parallela rarefazione del linguaggio e il tono mistico-mitologico di certe formulazioni, dimostrano che la direzione di sviluppo da lui impressa alla fenomenologia è una via senza sbocco, e che occorre ritornare a Husserl. È questo il senso di molti studi su Heidegger e la fenomenologia husserliana, che in tal modo non si limitano a valere come messa a punto di un « rapporto », ma si allargano alla valutazione generale del senso del suo pensiero. In

[33] A. Colombo, *Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Bologna 1964.

Italia, è ancora Chiodi che, sviluppando le premesse delle sue monografie heideggeriane, vede nel pensiero di Husserl e di Heidegger uno sviluppo su linee parallele e in sensi opposti: mentre *Essere e tempo* nasceva proprio da un rifiuto « umanistico » della nozione husserliana di « riduzione »[34] (allora qualificata essenzialmente in senso eidetico e oggettivistico), lo Heidegger più recente (con lo spostamento dell'accento all'essere) porterebbe agli estremi proprio questo spirito oggettivistico della riduzione husserliana, mentre dal canto suo lo Husserl della *Crisi delle scienze europee* recupererebbe molte delle più valide esigenze esistenzialistiche di *Essere e tempo*[35].

Un analogo richiamo per un ritorno a Husserl è la conclusione a cui giunge anche l'ampio studio di Ernst Tugendhat[36], che vede Husserl come risolutore della contrapposizione tra la nozione di verità proposta dal neopositivismo e la nozione heideggeriana. Nella prima, la verità si riduce a correttezza formale del discorso, e rimane dimenticato il problema metafisico della verità; nella seconda, la domanda sulla verità è dilatata a tal punto che perde ogni legame con la concretezza dei singoli veri e con il problema del metodo, dimenticando le esigenze di un esercizio veramente critico della ragione.

La « negatività » dell'ontologia heideggeriana, che le interpretazioni fin qui ricordate vedono come esito di uno sviluppo teorico ricostruibile, per dir così, dall'interno[37], viene interpretata invece, dal pensiero

[34] Su questo concetto husserliano si cfr., in questa collana, R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari 1970.
[35] P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano 1963.
[36] E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
[37] Un'analisi critica ancora interna, condotta dal punto di vista della logica, è quella che fa di *Che cos'è la metafisica?* R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in « Erkenntnis », 1932, pp. 219-41.

di ispirazione marxista, in chiave ideologica. Nel quadro della lukacsiana *Distruzione della ragione* [38], che fa riferimento quasi esclusivamente a *Essere e tempo*, Heidegger appare come il pensatore che descrive « il rovescio soggettivo, borghese e intellettuale, delle categorie economiche del capitalismo, naturalmente in forma di una soggettivazione radicalmente idealistica e quindi in modo travisato » [39]. Ciò su cui fa leva Lukács è essenzialmente la teoria dell'inautenticità dell'esistenza quotidiana formulata in *Essere e tempo*: essa testimonierebbe che lo sviluppo di Heidegger dalla fenomenologia all'ontologia « si compie essenzialmente in funzione di opposizione contro la prospettiva socialista dell'evoluzione sociale [...] Heidegger non combatte in modo esplicito le dottrine economiche del marxismo-leninismo, ma cerca invece di evitare la necessità di trarre conseguenze sociali, screditando come ' inautentica ', da un punto di vista ' ontologico ', ogni attività pubblica dell'uomo » [40]. Come in molte interpretazioni degli anni trenta, anche per Lukács è centrale in Heidegger la « disperazione », che « ha un duplice carattere: da un lato lo smascheramento implacabile dell'intima inconsistenza dell'individuo nel periodo critico dell'imperialismo; d'altro lato — poiché le ragioni sociali di questa inconsistenza vengono poste in modo feticistico fuori del tempo e fuori della società — il sentimento che così si determina si può facilmente convertire in una disperata attività reazionaria » [41].

Analogo per molti versi a quello di Lukács, anche se riferito alle opere più recenti di Heidegger, è il discorso che Adorno conduce in due capitoli della *Dialettica negativa* [42], in cui il pensiero di Heidegger è visto ancora come ideologia conservatrice e reazionaria, non più a copertura del nazismo ma della società massificata della « organizzazione totale ». È noto che Heidegger vede questa società proprio come una « realizzazione » della metafisica umanistica e soggettivistica giunta ora al suo compimento; per Adorno, invece, non solo non sussiste questa connessione del soggettivismo e umanismo moderno con la società di massa; ma anzi proprio il pensiero di Heidegger, nell'elaborazione del concetto di differenza ontologica, sbocca in una canonizzazione della realtà com'è, dichiarata per giunta fondamentalmente impenetrabile al pensiero e alla ragione. L'essere che si accentua nella sua differenza dagli enti non è altro che una duplicazione della stessa totalità dell'ente; e qui Adorno sembra segnalare un pericolo davvero presente nella riflessione heideggeriana, e cioè il pericolo che l'insistenza sulla differenza dell'essere dall'ente faccia dell'essere stesso un ente, ché ha la sola caratteristica di sottrarsi sempre alla ragione e alla riflessione dell'uomo [43]. La funzione conservatrice di questa posizione consiste nel fatto che l'essere, così teorizzato nella sua radicale differenza, lascia sussistere fuori di sé il mondo dell'organizzazione totale senza metterlo affatto in discussione, e fornisce all'individuo massificato una specie di rifugio illusorio in una assolutezza che trascende ogni possibilità di realizzazione.

Ma di là da queste interpretazioni che la vedono come una ennesima variazione della metafisica tradizionale o ne riconoscono il fallimento sia sul piano teorico sia, soprattutto, sul piano del significato storico-ideologico, è possibile una interpretazione produttiva, uno sviluppo, dell'ontologia heideggeriana?

[38] G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959.
[39] *La distruzione* cit., p. 508.
[40] Ivi, p. 510.
[41] Ivi, p. 511.
[42] TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966; trad. it. *Dialettica negativa*, Torino 1970, pp. 53-118; cfr. anche, dello stesso autore, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt 1965.
[43] TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, trad. cit., pp. 104-105. È un pericolo che era già segnalato da P. FÜRSTENAU, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Berlin 1958.

Qui bisogna limitarsi a indicare certe direzioni, che vanno al di là di una pura interpretazione storiografica per entrare nel campo della discussione filosofica militante. Da questo punto di vista, una delle direzioni in cui sicuramente, oggi, il pensiero di Heidegger è più studiato e discusso è quella che potremmo definire genericamente la direzione religiosa o teologica, in una gamma molto ampia che va dalla messa in luce di un'analogia tra la concezione heideggeriana dell'essere e la visione di Dio della teologia cristiana [44] alla utilizzazione del concetto heideggeriano dell'ermeneutica in funzione di un rinnovamento dell'approccio alla Sacra Scrittura [45]. Lo studioso che, sul piano storiografico, ha meglio messo in luce le basi di questa possibile lettura « religiosa » di Heidegger (dall'ispirazione religiosa di *Essere e tempo* e della fenomenologia ermeneutica fino al significato teologico della nozione di *Geviert*), è Otto Pöggeler, alla cui opera ci siamo già spesso richiamati nel corso di questo lavoro. Nell'evidenziare la dimensione ermeneutica anche e soprattutto dell'ultimo Heidegger, Pöggeler segue le linee della via aperta e sviluppata in maniera originale da Hans Georg Gadamer [46], che fu tra i primi allievi di Heidegger e che oggi, nella filosofia tedesca, se ne può considerare il principale continuatore. Leggendo le opere, soprattutto le più recenti, di Heidegger alla luce del nesso essere-linguaggio [47], Gadamer vede in Heidegger anche la radicalizzazione e risoluzione dei problemi fatti valere nel nostro secolo dalla filosofia del linguaggio, specie da Wittgenstein [48]. È possibile, tuttavia, che la direzione in cui Gadamer riprende e sviluppa l'ontologia ermeneutica heideggeriana sia soprattutto quella del passato [49], con il rischio di costruire una sorta di « storicismo ontologico ». Anche questo rischio, però, porta con sé una indicazione molto significativa, che del resto si incontra in tutta la riflessione ermeneutica di Gadamer e anche, per lo più solo come argomento polemico, in molta letteratura heideggeriana, e cioè il problema di un rapporto « positivo » di Heidegger a Hegel. Può darsi, ma siamo qui solo sul piano della congettura e della speranza, che il modo di liberare l'ontologia heideggeriana dal rischio incombente dell'irrazionalismo e di una mistica dell'ontico sia proprio quello di ritrovare un nesso non più soltanto polemico tra la nozione di differenza ontologica e quella hegeliana di dialettica con tutti i suoi sviluppi nella filosofia del nostro secolo.

[44] Si veda in particolare il vol. di H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959.

[45] In particolare all'ermeneutica del primo Heidegger (*Essere e tempo*) si rifanno Bultmann e i suoi seguaci diretti; su questa direzione si veda specialmente G. Noller, *Heidegger und die Theologie*, München 1967. Per l'utilizzazione del « secondo » Heidegger si veda invece, specialmente, J. M. Robinson - J. B. Cobb Jr., *The Later Heidegger and Theology*, New York 1963.

[46] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; 2ª ed., ivi 1965.

[47] Per una interpretazione complessiva di Heidegger in questa luce, rimando anche al mio *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963.

[48] Sull'analogia tra la riflessione heideggeriana sul linguaggio e certi aspetti della filosofia di Wittgenstein si veda anche P. Chiodi, *Essere e linguaggio in Heidegger e nel «Tractatus» di Wittgenstein*, in « Rivista di Filosofia », 1955, pp. 170-71; K. O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger*, in « Philos. Jahrbuch », 1967, parte I, pp. 56-94.

[49] Cfr. H. G. Gadamer, Prefazione alla 2ª ed. di *Wahrheit und Methode* cit.

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO E GENERALE *

Una sistematica bibliografia heideggeriana fino a tutto il 1972 e parte del 1973 si trova raccolta nelle due opere di Hans Martin Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim a. Glan 1968 e *Materialien zur Heidegger-Bibliographie* (1917-1972), Meisenheim a. Glan 1975. La prima delle due opere elenca tutti gli scritti di Heidegger nelle loro varie edizioni e traduzioni e gli scritti su Heidegger fino al 1968, mentre la seconda, pur presentandosi come una raccolta di materiali per una successiva rielaborazione, riunisce altri cinque anni di studi su Heidegger e di Heidegger, con l'aggiunta di altri importanti orientamenti quali una bibliografia delle traduzioni di Heidegger in giapponese e della critica heideggeriana in Giappone fino al 1972, una rassegna degli scritti su Heidegger in Unione Sovietica dal 1961 al 1972, e un utile indice analitico di tutta la *Heidegger-Bibliographie* del 1968 redatto a cura di E. Landolt.

Per le opere pubblicate dopo il 1973, di cui diamo un'ampia panoramica nella bibliografia di questo volume, si può vedere il « Répertoire bibliographique de la philosophie », pubblicato trimestralmente come supplemento alla « Revue philosophique de Louvain ». Per quanto riguarda gli studi heideggeriani fino al 1940, alcune notizie si trovano in L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940, e in *Studi sull'esistenzialismo*,

* L'aggiornamento della bibliografia è stato curato da Massimo Bonola, che desidero ringraziare per l'amichevole collaborazione. (G. V.)

Firenze 1943 (2ª ed., ivi 1950), dello stesso autore. Cfr. inoltre: A. Veraldi, *Recenti studi sull'esistenzialismo*, in « Rivista critica di storia della filosofia », IV, 1952; R. H. Brown, *Existentialism. A Bibliography*, in « Modern Schoolman », 1953-54; G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962; D. Pereboom, *Heidegger-Bibliographie 1917-1966*, in « Freib. Zeitschrift f. Philosophie u. Theologie », 1969, pp. 100-61; G. Vattimo, *Gli studi heideggeriani negli ultimi vent'anni*, in « Cultura e scuola », n. 31, luglio-settembre 1969.

Ricordiamo qui tra le opere di carattere generale anche l'*Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'* di H. Feick, Tübingen 1961 (2ª ed., ivi 1968) che è un indice analitico di *Essere e tempo* ma contiene anche moltissimi riferimenti alle opere successive, sicché si può considerare un vero e proprio lessico heideggeriano. Circa il linguaggio di Heidegger sarà utile consultare il vol. di E. Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen 1962.

La presenza e il significato di Heidegger nel quadro delle varie correnti della cultura contemporanea è testimoniata dalla molteplicità dei saggi raccolti nelle *Festschriften*, cioè i volumi miscellanei pubblicati nelle ricorrenze del suo compleanno, che sono: *Anteile M. Heidegger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt 1950); *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines 60. Geburtstag* (Bern 1949); *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag* (Pfullingen 1959); *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag* (Frankfurt 1970).

Un'antologia di saggi, già editi, su Heidegger, che costituisce una specie di panorama della storia della critica heideggeriana è il volume curato (con ampia introduzione) da O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin 1970.

Nell'ambito dei numerosi lavori pubblicati in seguito alla morte di Heidegger, occorre distinguere tra le opere miscellanee di intento e carattere puramente commemorativo e quelle costituite da saggi teorici dedicati all'approfondimento e alla discussione della tematica heideggeriana. Tra i primi, di scarso interesse per lo studioso, ricordiamo il vol. *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, che raccoglie un vasto panorama di ricordi personali appartenenti ad amici noti e meno noti di Heidegger, riportando altresì la lunga intervista rilasciata da Heidegger alla televisione tedesca in occasione del suo 80° compleanno, e il vol. *Gedenkschrift der Stadt Messkirch* (Stadt Messkirch 1977) dedicatogli dalla sua città.

Per quanto riguarda i contributi critici apparsi in volumi collettivi dopo la morte di Heidegger ricordiamo: Gadamer H. G., Marx W., von Weizsäcker C. F., *Heidegger. Freiburger Universitätvorträge zu seinem Gedenken*, Freiburg i. B. 1977; il volume miscellaneo *Martin Heidegger. Fragen an Sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977; e il volume collettivo a cura di U. Guzzoni, *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme*, Hildesheim 1979, che offre un panorama degli ultimi orientamenti della critica heideggeriana in ambito internazionale.

II. EDIZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ORIGINALE

Questo elenco non comprende le recensioni e altri scritti minori, tra cui brevi articoli di carattere politico pubblicati durante il periodo di rettorato a Friburgo. Per questi ultimi si rimanda in modo particolare ai due volumi di G. Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Bern 1959 e *Nachlese zu Heidegger*, ivi 1962, che riporta un'ampia raccolta di documenti utili sul piano biografico. Per l'elenco completo anche delle recensioni e degli scritti minori si rimanda ai due volumi già citati di H. M. Sass.

Un aspetto importante dell'attività di Heidegger sono i corsi accademici e seminari rimasti in gran parte inediti fino alla sua morte, ma la cui pubblicazione risulta oggi nel piano della *Gesamtausgabe*. Le opere complete di Heidegger sono infatti in corso di pubblicazione a partire dal 1975 presso l'editore Vittorio Klostermann di Frankfurt a. Main con un piano editoriale che era stato curato dallo stesso Heidegger con la collaborazione di F. W. von Herrmann. Tale piano editoriale, previsto in circa 70 volumi, è suddiviso in quattro sezioni nel seguente ordine:

I Abteilung: *Veröffentlichte Schriften* (1914-1970)
II Abteilung: *Vorlesungen* (1923-1944)
III Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967)
IV Abteilung: *Aufzeichnungen und Hinweise*

Per un elenco completo dei corsi accademici e seminari rimandiamo ancora, prima della definitiva pubblicazione

della *Gesamtausgabe*, a quello, approvato dallo stesso Heidegger, che è dato in appendice al vol. H. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963.

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, in « Philos. Jahrbuch », 1912, pp. 353-63.
Neuere Forschungen über Logik, in « Liter. Rundschau f. das Katholische Deutschland » (Freiburg i. B), 1912, pp. 465-72; 517-24; 565-70.
Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, Leipzig 1914.
Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916.
Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in « Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik », 1916, pp. 173-88.
Sein und Zeit, Halle 1927 (prima uscito nello « Jahrbuch f. Philos. u. phänomenologische Forschung », vol. VIII, 1927).
Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929; 2ª ed., con nuova prefazione, Frankfurt 1951.
Was its Metaphysik?, ivi 1929; 4ª ed., con una postilla aggiunta, Frankfurt 1948; 5ª ed., con aggiunta di introduzione e postilla riveduta, ivi 1949.
Vom Wesen des Grundes, Halle 1929; 3ª ed., con aggiunta di una prefazione, Frankfurt 1949.
Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933 (discorso rettorale all'università di Friburgo).
Hölderlin und das Wesen der Dichtung, München 1937.
Hölderlins Hymne « Wie wenn am Feiertage », Halle 1941.
Platons Lehre von der Wahrheit, in « Geistige Ueberlieferung » (Berlin), 1942, pp. 96-124; ripubbl. in volume con il *Brief über den Humanismus*, Bern 1947.
Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943 (conferenza del 1930); 2ª ed., con nota conclusiva ampliata, ivi 1949.
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1944 (comprende lo scritto su Hölderlin del 1936, più un altro saggio); 2ª ed. ampliata, ivi 1951.
Ueber den Humanismus (dapprima pubbl. con lo scritto su Platone), ivi 1949.
Der Zuspruch des Feldweges, in « Sonntagsblatt » (Hamburg), 23 ott. 1949, p. 5; pubbl. come volumetto: *Der Feldweg*, Frankfurt 1953.
Holzwege, ivi 1950. Comprende i seguenti scritti: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935-36; *Die Zeit des Weltbildes*, 1938; *Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942-43; *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, 1936-40; *Wozu Dichter?*, 1946; *Der Spruch des Anaximanders*, 1946.
Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953 (corso univ. del 1935).
Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954 (scritto nel 1947).
Was heisst Denken?, Tübingen 1954 (testo di corsi univ. del 1951-52).
Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954 (comprende numerosi scritti, molti dei quali già editi separatamente, composti tra il 1943 e il 1953).
Ueber « Die Linie », nel vol. miscellaneo *Freundschaftliche Begegnungen*, in onore di E. Jünger, Frankfurt 1955; ristampato separatamente col titolo *Zur Seinsfrage*, ivi 1956.
Was ist das - die Philosophie?, Pfullingen 1956.
Der Satz vom Grund, ivi 1957.
Identität und Differenz, ivi 1957.
Hebel der Hausfreund, ivi 1957.
Grundsätze des Denkens, in « Jarbuch f. Psychologie und Psychotherapie », 1958, pp. 33-41.
Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1, in « Il pensiero », 1958, pp. 131-56; tr. it., ivi, pp. 265-90.
Gelassenheit, Pfullingen 1959.
Unterwegs zur Sprache, ivi 1959 (scritti 1950-59).
Hölderlins Erde und Himmel, in « Hölderlin-Jahrbuch », XI, Tübingen 1960, pp. 17-39.
Sprache und Heimat, in « Hebbel-Jahrbuch », Heide in Holstein 1960, pp. 27-50.
Hegel und die Griechen, nel vol. miscellaneo *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, scritti in onore di H. G. Gadamer, Tübingen 1960; ripubbl. nel vol. *Wegmarken*, Frankfurt 1967.
Nietzsche, 2 voll., Pfullingen 1961 (comprende corsi universitari e altri saggi degli anni 1936-46). Parte di quest'opera è stata ristampata sotto il titolo *Der europäische Nihilismus*, Pfullingen 1967.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962 (testo di un corso universitario del 1935-36).

Kants These über das Sein, nel vol. miscellaneo *Existenz und Ordnung*, scritti in onore di Erik Wolf, Frankfurt 1962, pp. 271-45; ripubbl. separatamente, ivi 1963.

Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962 (comprende un saggio già edito in *Vorträge und Aufsätze* e una conferenza, inedita, del 1949).

Aus der letzten Marburger Vorlesung (su Leibniz), nel vol. miscellaneo *Zeit und Geschichte*, scritti in onore di R. Bultmann, Tübingen 1964, pp. 491-507; ripubblicato nel vol. *Wegmarken*, Frankfurt 1967.

Ueber Abraham a Santa Clara, Messkirch 1964.

La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, nel vol. miscellaneo *Kierkegaard vivant*, Paris 1966, pp. 167-204.

Wegmarken, Frankfurt 1967, volume antologico che comprende i seguenti scritti, già tutti editi: *Was ist Metaphysik?*; *Vom Wesen des Grundes*; *Vom Wesen der Wahrheit*; *Platons Lehre von der Wahrheit*; *Brief über den Humanismus*; *Zur Seinsfrage*; *Hegel und die Griechen*; *Kants These über das Sein*; *Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1*; *Aus der letzten Marburger Vorlesung*.

Zeit und Sein (conferenza del 1962), nel vol. miscellaneo *L'endurance de la pensée*, scritti in onore di J. Beaufret, Paris 1968, pp. 12-71.

Théologie et philosophie, in « Archives de philosophie », 1969, pp. 355-415 (comprende una conferenza del 1927 e una del 1964, nel testo tedesco con trad. francese a fronte).

Die Kunst und der Raum, Sankt Gallen 1969.

Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969.

Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-67 (insieme con Eugen Fink), Frankfurt a. Main 1970.

Phänomenologie und Theologie, Frankurt a. Main 1970.

Schellings Abhandlung Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), a cura di H. Feick, Tübingen 1971.

Frühe Schriften, Frankfurt a. Main 1972 (contiene: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*; *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*).

Anmerkungen zu Karl Jaspers « Psychologie der Weltanschauungen » (1919-1921), in *Karl Jaspers in der Diskussion*, a cura di H. Saner, München 1973, pp. 70-100.

Andenken an Max Scheler, in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Bern-München 1975, pp. 9-10.

Vier Seminare (Le Thor 1966, 1968, 1969; Zähringen 1973), Frankfurt a. Main 1977.

Nella *Gesamtausgabe*, a cura di F. W. von Herrmann, edita da Vittorio Klostermann, Frankfurt, sono stati finora pubblicati:

II Abt., Bd. 24 - *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung-Sommersemester 1927, a cura di F. W. von Herrmann), 1975.

II Abt., Bd. 21 - *Logik- Die Frage nach der Wahrheit* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1925-26, a cura di Walter Biemel), 1976.

I Abt., Bd. 9 - *Wegmarken* (a cura di F. W. von Herrmann), 1976.

I Abt., Bd. 2 - *Sein und Zeit* (testo invariato con l'aggiunta delle note marginali dell'autore all'« Huttenexemplar », a cura di F. W. von Herrmann), 1977.

II Abt., Bd. 25 - *Phänomenologische Interpretation von Kants « Kritik der reinen Vernunft »* (Wintersemester 1927-28, a cura di I. Görland), 1977.

I Abt., Bd. 5 - *Holzwege* (testo invariato con l'aggiunta delle note marginali dell'autore al manoscritto, a cura di F. W. von Herrmann), 1977.

II Abt., Bd. 26 - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (a cura di K. Held), 1978.

I Abt., Bd. 1 - *Frühe Schriften* (a cura di F. W. von Herrmann), 1978.

II Abt., Bd. 20 - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (a cura di P. Jaeger), 1979.

II Abt., Bd. 39 - *Holderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (a cura di S. Ziegler), 1979.

II Abt., Bd. 55 - *Heraklit.* (I., *Der Anfang des abendländischen Denken*; II., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, a cura di M. S. Frings), 1979.

III. TRADUZIONI DELLE OPERE IN LINGUA ITALIANA

Che cos'è la metafisica?, trad. di A. Carlini, nel vol. *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936; trad. di E. Paci, Bocca, Milano 1943; la trad. di A. Carlini è riedita, insieme a estratti dalla *Lettera sull'umanismo*, Bocca, Milano 1955.
Hölderlin e l'essenza della poesia, trad. di C. Antoni, in « Studi germanici », 1937.
Dell'essenza del fondamento, trad. di P. Chiodi, Bocca, Milano 1952.
Dell'essenza della verità, trad. di A. Carlini, ivi 1952.
Essere e tempo, trad. di P. Chiodi, ivi 1953. Nuova edizione riveduta, pubbl. insieme a *L'essenza del fondamento*, Utet, Torino 1969.
Dell'esperienza del pensare, trad. di F. Favino, in « Filosofia », 1957, pp. 373-8; e di E. Landolt, in « Teoresi », 1965, pp. 3-28.
Dell'essere e del concetto della « physis », Aristotele Fisica B 1, trad. di G. Guzzoni, in « Il pensiero », 1958, pp. 372-95 (con testo tedesco); ripubbl. a parte, Milano-Varese 1960.
Il sentiero di campagna, testo e trad. di E. Landolt, in « Teoresi », 1961, pp. 3-27.
Kant e il problema della metafisica, trad. di M. E. Reina, Silva, Milano 1962.
Identità e differenza, trad. di E. Landolt, in « Teoresi », 1966, pp. 3-22; 1967, pp. 215-35.
Sentieri interrotti, trad. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
Introduzione alla metafisica, trad. di G. Masi, Mursia, Milano 1968.
Rilassamento, trad. a cura di E. Landolt, in « Teoresi », 1969, pp. 3-17 (prima parte); 1972, pp. 3-35 (seconda parte).
Scritti filosofici 1912-1917, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972.
La dottrina del giudizio nello psicologismo, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972.
In cammino verso il linguaggio, a cura di A. Caracciolo, trad. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973.
Fenomenologia e teologia, a cura di Nicola M. De Feo, La Nuova Italia, Firenze 1974.

La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974.
La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo, a cura di A. Bixio e G. Vattimo, Sei, Torino 1975.
Saggi e discorsi, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
Che cosa significa pensare?, trad. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugar, Milano 1978-79, 2 voll.
Hegel e i greci, trad. di F. Volpi, in « Quaderni di verifiche », 1977, pp. 93-111.

IV. TRADUZIONI IN LINGUA FRANCESE *

Qu'est-ce que la philosophie?, trad. di K. Axelos e J. Beaufret, Paris 1957.
Discours et proclamations (scritti e discorsi del periodo di rettorato a Friburgo), trad. di J. P. Faye, in « Médiations », n. 3, 1961.
Approche de Hölderlin, trad. di H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier e G. Launay, Gallimard, Paris 1962.
Le principe de raison, trad. di Préau, ivi 1962.
Questions III (trad. di vari scritti brevi), trad. di A. Préau, J. Hervier e R. Munier, ivi 1966.
Questions II, trad. di K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, ivi 1968.
Nietzsche, trad. di P. Klossowski, ivi 1972.
Mon chemin de la pensée et la phénoménologie, trad. di J. Lauxerois e C. Roëls, in « Et. philos. », 1972, pp. 15-22.
Lettre à Richardson (seguita da: *De la compréhension du temps dans la phénoménologie de la question de l'être*), trad. di J. Lauxerois e C. Roëls, ivi, pp. 3-13.
Débat sur le kantisme et la philosophie: Davos, Mars 1929, et autres textes de 1929-1931 (con interventi di E. Cassirer), trad. di P. Aubenque, J. M. Fataud, P. Quillet, Beauchesne, Paris 1972.
Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-67, trad. di J. Launay e P. Lévy, Gallimard, Paris 1973.
Questions IV (contiene: *Temps et être*, *La fin de la phi-*

* Si elencano solo le traduzioni di opere essenziali non tradotte in italiano.

losophie et la tâche de la pensée, Le tournant, La phénoménologie et la question de l'être, Les séminaires du Thor, Le séminaire de Zähringen), trad. di J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roëls, ivi 1976.
Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine, trad. di J.F. Courtine, ivi 1977.

V. STUDI CRITICI

1. *Studi generali.*

Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928.
Barth H., *Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger*, in « Zwischen den Zeiten », 1929, pp. 511-40.
Grassi E., *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, in « Rivista di Filosofia », 1929, pp. 129-51.
Heinemann F., *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1929.
Marck S., *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 2 voll., Tübingen 1929-31.
Marcuse H., *Ueber konkrete Philosophie*, in « Archiv. f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik », 1929, pp. 111-28.
Ryle G., Recensione di *Sein und Zeit*, in « Mind », 1929, pp. 355-70.
Gurvitch G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1930; 2ª ed., ivi 1949.
Löwith K., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in « Zeitschrift f. Theologie und Kirche », 1930, pp. 365-99; ora ripubblicato in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Köln-Berlin 1970.
Misch G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn 1930; n. ed., 1967.
Rickert H., *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930.
Schott E., *Die Endlichkeit des Daseins nach M. Heidegger*, Berlin 1930.

De Ruggiero G., *Note sulla più recente filosofia europea*, in « La Critica », 1931, pp. 100-109.
Reiner H., *Phänomenologie und menschliche Existenz*, Halle 1931.
Carnap R., *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in « Erkenntnis », 1932, pp. 219-41.
Kraft J., *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig 1932; 2ª ed. accresciuta, Frankfurt 1947.
Lehmann G., *Das Subjekt der Alltäglichkeit. Soziologisches in Heideggers Fundamentalontologie*, in « Archiv f. angewandte Soziologie », 1932-33, pp. 15-39.
Lévinas E., *M. Heidegger et l'ontologie*, in « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », 1932, pp. 395-431.
Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik*, München 1932.
Grassi E., *Dell'apparire e dell'essere. Seguito da linee della filosofia tedesca contemporanea*, Firenze 1933.
Metzger A., *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle 1933.
Pastore A., *Husserl, Heidegger, Chestov*, in « Archivio di storia della filosofia italiana », 1933, pp. 107-31.
Reisner E., *Existenzphilosophie und existentielle philosophie*, in « Zwischen den Zeiten », 1933, pp. 57-78.
Vanni Rovighi S., *Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa dalla 'Société Thomiste'*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1933, pp. 338-45.
Beck M., *Kritik der Schelling-, Jaspers-, Heideggerschen Ontologie*, in « Philosophische Hefte » (Prag), 1934, pp. 97-164.
Pfeiffer J., *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig 1934.
Przywara E., *Christliche Existenz*, ivi 1934.
De Ruggiero G., *Filosofi del Novecento*, Bari 1934.
Sternberger A., *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existenzial-Ontologie*, Leipzig 1934.
Wach J., *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tübingen 1934.
Brock W., *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge 1935.
Delp A., *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, Freiburg i. B. 1935.
Dempf A., *Kierkegaards Folgen*, Leipzig 1935.

Fischer A., *Die Existenzphilosophie M. Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken*, ivi 1935.
Mazzantini C., *M. Heidegger*, tre saggi in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1935, pp. 14-30, 41-9, 268-82; ripubbl. nel vol. *Il tempo*, Parma 1970.
Scaravelli L., *Il problema speculativo in Heidegger*, in « Studi germanici », 1935, pp. 178-99.
Astrada C., *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires 1936.
Carlini A., *Il mito del realismo*, Firenze 1936.
Fondane B., *La conscience malheureuse*, Paris 1936.
Lavelle L., *Le moi et son destin*, ivi 1936.
Thielemans H., *Existence tragique. La métaphysique du nazisme*, in « Nouvelle revue théologique », 1936, pp. 561-79.
Grassi E., *Il problèma del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1937, pp. 319-34.
Erro C., *El diálogo existencial. Exposición y análysis de la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires 1938.
Pareyson L., *Nota sulla filosofia dell'esistenza*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1938, pp. 407-38.
Stefanini L., *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Padova 1938.
Wahl J., *Etudes kierkegaardiennes*, Paris 1938.
Campo M., *Psicologia, logica e ontologia nel primo Heidegger*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1939, pp. 474-91.
Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1939.
Wagner De Reyna A., *La ontologia fundamental. Su motivo y significación*, Buenos Aires 1939.
Balthasar H. U. von, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, in « Stimmen der Zeit », 1940, pp. 1-8.
Cerf W. H., *An Approach to Heidegger's Ontology*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1940-42, pp. 77-90.
Guzzo A., *Sguardi sulla filosofia contemporanea*, Roma 1940.
Pareyson L., *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Napoli 1940.
Bobbio N., *Persona e società nella filosofia dell'esistenza*, in « Archivio di filosofia », 1941, pp. 320-36.

Massolo A., *Heidegger e la fondazione kantiana*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1941, pp. 336-53.
De Waelhens A., *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain 1942; n. ed., ivi 1967.
Fabro C., *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 1943.
Pareyson L., *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943.
AA. VV., *Esistenzialismo*, a cura di L. Pelloux, Roma 1943.
Bobbio N., *La filosofia del decadentismo*, Torino 1944.
Stefanini L., *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Padova 1944.
Tillich P., *Existential Philosophy*, in « Journal of the History of Ideas », 1944, pp. 44-70.
Fabro C., *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945.
Marcel G., *Autour de Heidegger*, in « Dieu vivant », 1945, pp. 89-100.
Sciacca M. F., *La filosofia oggi*, Milano 1945.
Vanni Rovighi S., *Heidegger*, Brescia 1945.
Koyré A., *L'évolution philosophique de Heidegger*, in « Critique », 1946, pp. 73-82, 161-83.
Lefebvre H., *L'existentialisme*, Paris 1946.
Chiodi P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1947; 2ª ed., ivi 1955.
Mounier E., *Introduction aux existentialismes*, Paris 1947.
Naber A., *Von der Philosophie des 'Nichts' zur Philosophie des 'Seins-selbst'. Zur grossen 'Wende' im Philosophieren M. Heideggers*, in « Gregorianum », 1947, pp. 357-78.
Brecht F. J., *Einführung in die Philosophie der Existenz*, Heidelberg 1948.
Fink E., *Philosophie als Ueberwindung der « Naivität »*, in « Lexis », 1948, pp. 107-27.
Harper R., *Existentialism. A Theory of Man*, Cambridge (Mass.) 1948.
Lotz J. B., *Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum*, in « Stimmen der Zeit », 1948, pp. 332-45.
Welte B., *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie M. Heideggers*, in « Wort und Wahrheit », 1948, pp. 401-12.
Astrada C., *Ser, Humanismo, « Existencialismo » (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires 1949.
Bollnow O. F., *Heideggers neue Kehre*, in « Zeitschrift f. Religions- u. Geistesgeschichte », 1949-50, pp. 113-28.
Krüger G., *Heidegger und der Humanismus*, in « Studia philosophica », 1949, pp. 93-129.

Kuhn H., *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, Chicago 1949.
Müller M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949; ed. accresciuta, ivi 1964.
Thyssen J., *A priori, Unbewusstes und Heideggers Weltbegriff*, in « Archiv f. Philosophie », 1949, pp. 115-43.
Wahl J., *Esquisse pour une histoire de l'« existentialisme »*, Paris 1949.
Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain-Paris 1950.
Calogero G., *Leggendo Heidegger*, in « Rivista di filosofia », 1950, pp. 136-49.
Llambians de Acevedo I., *Der alte und der neue Heidegger*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1950, pp. 161-74.
Lotz J. B., *Zum Wesen der Existenzphilosophie*, in « Scholastik », 1950, pp. 161-83.
Paci E., *Esistenzialismo e storicismo*, Verona 1950.
Prini P., *Esistenzialismo*, Roma 1950.
Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950.
Vietta E., *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*, Stuttgart 1950.
Birault H., *Existence et vérité d'après Heidegger*, in « Revue de métaphysique et de morale », 1951, pp. 35-87.
Gabriel L., *Existenzphilosophie. Von Kierkegaard bis Sartre*, Wien 1951.
Gaos J., *Introducción a « El ser y el tiempo » de M. Heidegger*, México 1951.
Krings H., *Ursprung und Ziel der Philosophie der Existenz*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1951, pp. 433-45.
Lukács G., *Existentialismus oder Marxismus*, Berlin 1951.
Morpurgo Tagliabue G., *Le strutture del trascendentale*, Milano 1951.
Wahl J., *L'idée d'être chez Heidegger*, Paris 1951.
Id., *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, ivi 1951.
Id., *La pensée de l'existence*, ivi 1951.
Chiodi P., *L'ultimo Heidegger*, Torino 1952; 2ª ed., ivi 1960.
Fink E., *L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative*, in AA. VV., *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris 1952, pp. 53-87.
Landgrebe L., *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.
Reinhardt K. F., *The Existentialist Revolt*, Milwaukee 1952; 2ª ed., ivi 1960.

Thévénaz, *Qu'est-ce que la phénoménologie? II. La phénoménologie de Heidegger*, in « Revue de théologie et de philosophie », 1952, pp. 126-40.
Wahl J., *La philosophie de Heidegger*, Paris 1952.
Heinemann F. H., *Existentialism and the Modern Predicament*, London 1953.
Löwith K., *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953; 2ª ed. accresciuta, ivi 1960; trad. it. *Saggi su Heidegger*, Torino 1966.
Schulz W., *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers*, in « Philosophische Rundschau », 1953-54, pp. 65-93; 211-32.
De Waelhens A., *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, Louvain-Paris 1953.
Allemann B., *Hölderlin und Heidegger*, Zürich-Freiburg i. B. 1954; 2ª ed., ivi 1956.
Berlinger R., *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt 1954.
Hyppolite J., *Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger*, in « Les études philosophiques », 1954, pp. 73-143, 307-14.
Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; tr. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959.
Pastore A., *L'espressionismo metafisico di Heidegger*, in « Rendiconti Cl. sc. morali dell'Accademia nazionale dei Lincei », 1954, pp. 436-53 (serie VIII, fasc. 9).
Sepich J. R., *La filosofia de ser y tiempo de M. Heidegger*, Buenos Aires 1954.
Bloch E., *Wissen und Hoffen*, Berlin 1955, pp. 24-31.
De Boer W., *Heideggers Missverständnis der Metaphysik*, in « Zeitschrift f. philos. Forschung », 1955, pp. 500-55.
Henrich D., *Ueber die Einheit der Subjektivität*, in « Philosophische Rundschau », 1955, pp. 28-69.
Soleri C., *M. Heidegger alla ricerca dell'essere*, in « Rassegna di Scienze filosofiche », 1955, pp. 81-133, 238-76.
Lotz J. B., *Heidegger et l'être*, in « Archives de philosophie », 1956, pp. 3-23.
Ralfs G., *Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit*, in « Kant-Studien », 1956-57, pp. 525-49.
Schrader G. A., *Heidegger's Ontology of Existence*, in « Review of Metaphysics », 1956-57, pp. 35-56.
Wahl J., *Vers la fin de l'ontologie*, Paris 1956.
Baglietto C., *La formazione del pensiero di M. Heidegger*

nei suoi scritti giovanili, in « Annali della Sc. normale sup. di Pisa. Lettere, Storia, Filosofia », serie II, fasc. 26, 1957, pp. 190-221.
Fabro C., *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957.
Farber M., *M. Heidegger on the Essence of Truth*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1957-58, pp. 523-32.
Gray J. G., *Heidegger's Course: from Human Existence to Nature*, in « Journal of Philosophy », 54, 1957, pp. 197-207.
Grene M., *M. Heidegger*, London 1957.
Schulz W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957.
Casalone P., *La filosofia ultima di Heidegger*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1958, pp. 117-37.
Chiodi P., *Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger*, in « Archivio di filosofia », 1958, fasc. 1 (*Il tempo*), pp. 175-89.
Dondeyne A., *La différence ontologique chez M. Heidegger*, in « Revue philosophique de Louvain », 1958, pp. 35-62, 251-93.
Fürstenau P., *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Frankfurt 1958.
Hommes J., *Krise der Freiheit. Hegel - Marx - Heidegger*, Regensburg 1958.
Krockow Ch. von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, Stuttgart 1958.
Lotz J. B., *Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger*, in « Scholastik », 1958, pp. 81-97.
Lugarini L., *Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica*, in « Il pensiero », 1958, pp. 157-92.
Schrag C. O., *Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger*, in « Revue internationale de philosophie », 1958, pp. 117-32.
Fabro C., *L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1959, pp. 240-58.
Fagone V., *Verità e libertà in Heidegger*, in « Civiltà cattolica », 1959, pp. 487-502.
Fink E., *Welt und Geschichte*, in *Husserl et la pensée moderne*, a cura di H. L. van Breda e J. Taminiaux, La Haye 1959, pp. 143-59.
Kanthack K., *Das Denken M. Heideggers*, Berlin 1959; n. ed., ivi 1964.
Langan Th., *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, New York-London 1959.
Rossi P., *M. Heidegger e l'analisi esistenziale della storicità*, in « Rivista di filosofia », 1959, pp. 15-37.
Seiffert J. E., *Alienazione e dimenticanza dell'essere. Un tentativo su M. Heidegger*, in « Il pensiero », 1959, pp. 360-77.
Siewerth G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
Wiplinger F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, Freiburg i. B. 1961.
AA. VV., *Heidegger*, numero unico della « Revue internationale de philosophie », n. 52, 1960.
Caracciolo A., *La struttura dell'essere nel mondo e il modo del 'Besorgen' in « Sein und Zeit » di M. Heidegger*, Genova 1960.
Chiodi P., *Heidegger e la fine della ragione astuta*, in « Rivista di filosofia », 1960, pp. 399-425.
Gadamer H. G., Introduzione a M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1960, pp. 102-25.
Haag K. H., *Kritik der neueren Ontologie*, ivi 1960.
Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague 1960.
Caracciolo A., *Evento e linguaggio in un recente scritto di M. Heidegger*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1961, pp. 222-46.
Corvez M., *La philosophie de Heidegger*, Paris 1961; 2ª ed., ivi 1966.
Forni E. M., *L'impossibilità della storiografia. Significato e senso della storicità in Heidegger*, Genova-Milano 1961.
Gründer K., *M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, in « Archiv f. Philosophie », 1961, pp. 312-35.
Marx W., *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart 1961.
Masi G., *La libertà in Heidegger*, Bologna 1961.
Vycinas V., *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. Heidegger*, The Hague 1961.

Allers R., *The Meaning of Heidegger*, in « New Scholasticism », 1962, pp. 445-74.
Chapelle A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de « Sein und Zeit »*, Paris 1962.
Fuchs E., *Vom Sinn des menschlichen Daseins. Eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger*, in « Deutsche Zeitschrift f. Philosophie », 1962, pp. 982-94.
Riverso E., *Fenomenologia e ontologia in M. Heidegger*, in « Rassegna di Scienze filosofiche », 1962, pp. 286-318.
Ballard E. G., *A Brief Introduction to the Philosophy of M. Heidegger*, New Orleans - The Hague 1962.
Chiodi P., *Esistenzialismo e marxismo. Contributo a un dibattito sulla dialettica*, in « Rivista di Filosofia », 1963, pp. 164-90.
Demske J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger*, Freiburg i. B. 1963.
Finazzo G., *L'uomo e il mondo nella filosofia di M. Heidegger*, Roma 1963.
Pöggeler O., *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen 1963.
Richardson W. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, con una prefazione di M. Heidegger, The Hague 1963.
Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963.
Wild J., *The Philosophy of M. Heidegger*, in « Journal of Philosophy », 1963, pp. 664-77.
Adorno Th. W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt 1964.
Colombo A., *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Bologna 1964.
De Feo N. M., *Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger*, Milano 1964.
Hermann F. W. von, *Die Selbstinterpretation M. Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1964.
King M., *Heidegger's Philosophy. A Guide to His Basic Thought*, New York 1964.
Bretschneider W., *Sein und Wahrheit. Ueber die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken M. Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1965.
Corvez M., *L'être et l'étant dans la philosophie de M. Heidegger*, in « Revue philosophique de Louvain », 1965, pp. 257-79.

Erickson S. A., *M. Heidegger*, in « Review of Metaphysics », 1965-66, pp. 462-92.
Guilead R., *Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain-Paris 1965.
Kockelmans J. J., *M. Heidegger. A First Introduction to His Philosophy*, Louvain 1965.
Petrovic G., *Praxis und Sein*, in « Praxis » (Zagabria), 1965, pp. 26-40.
Pflaumer R., *Sein und Mensch im Denken M. Heideggers*, in « Philosophische Rundschau », 1965-66, pp. 161-234.
Pugliese O., *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei M. Heidegger*, Freiburg i. B. - München 1965.
Ricci Garotti L., *Heidegger contro Hegel e altri saggi di storiografia filosofica*, Urbino 1965.
Trotignon P., *Heidegger. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1965.
Versényi L., *Heidegger, Being and Truth*, New Haven 1965.
Michailow A., *Martin Heidegger und seine ' Kehre '*, Jena 1966.
Penzo G., *L'unità del pensiero in M. Heidegger*, Padova 1966.
Regina U., *Ontologia e trascendenza in Heidegger*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1966, pp. 584-628.
Manno A. G., *Esistenza ed essere in Heidegger*, Napoli 1967.
Battaglia F., *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna 1967.
Huch K. J., *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Frankfurt 1967.
Macomber W. B., *The Anatomy of Disillusion. M. Heidegger's Notion of Truth*, Evanston 1967.
Olsagasti M., *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967.
Sinn D., *Heideggers Spätphilosophie*, in « Phil. Rundschau », 1967, pp. 81-182.
Laffoucrière O., *Le destin de l'être et « la mort de Dieu » selon Heidegger*, La Haye 1968.
Guzzoni G., *Considerazioni intorno alla prima sezione di « Sein und Zeit »*, Urbino 1969.
Schmitt R., *Heidegger on Being Human. An Introduction to « Sein und Zeit »*, New York 1969.
Tafforeau R., *Heidegger*, Paris 1969.

Pöggeler O. (a cura di), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin 1970 (contiene scritti di K. Löwith, M. Müller, W. Schulz, K. Lehmann, H. C. Gadamer, H. Franz, W. Perpeet, E. Staiger, B. Allemann, O. Becker, E. Tugendhat, W. Bröcker, W. Anz, O. Pöggeler, K. O. Apel).
Regina U., *Heidegger*, Milano 1970.
Pöggeler O., *Heideggers Topologie des Seins*, in « Man a. World », 1969, pp. 331-57.
Rosales A., *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag 1970.
Beaufret J., *Introduction à la philosophie de l'existence de Kierkegaard à Heidegger*, Paris 1971.
Deely J., *The tradition via Heidegger. An essay on the meaning of being in the philosophy of Martin Heidegger*, The Hague 1971.
De Waelhens A., *Note sur les notions d'historicité et d'histoire chez Heidegger*, nel volume collettivo *Rivelazione e storia*, Padova 1971.
Bucher A., *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik*, Bonn 1972.
Antoni C., *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Napoli 1972.
Jünger F. G., *Der europäische Nihilismus. Gedanken zu M. Heideggers Buch*, in « Scheidewege- Vierteljahrschrift f. skeptischen Denken », 1973, pp. 391-417.
Saner H. (a cura di), *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973.
Cotten J., *Heidegger*, Paris 1974.
De Vitiis F., *Heidegger e la fine della filosofia*, Firenze 1974.
Gethmann C. F., *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*, in « Kant-Studien », 1974, pp. 186-200.
Herrmann F. W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Frankfurt a. Main 1974.
Id., *Die ontologische Differenz und Ihre speculative Ueberwindung*, Freiburg Philos. Diss. 1974.
Hirsch W., *Die Zukunftprobleme im Werk M. Heideggers nach Erscheinen von « Sein und Zeit »*, in « Freiburger Zeit. f. Philos. und Theologie », 1974, pp. 139-84.
Regina U., *Heidegger. Esistenza e sacro*, Brescia 1974.
Strolz W., *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen 1974.
Franzen W., *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte: eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie M. Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1975.
Gerlach H. M., *Von der Existenz zum Sein: die Entwicklungwege der Existenzphilosophie von K. Jaspers und M. Heidegger*, Halle Philos. Diss. 1975.
Haeffner G., *Heidegger Begriff der Metaphysik*, München Philos. Diss. 1975.
Lotz J. B., *Vom Sein durch die Zeit zum Menschen*, in « Gregorianum », 1975, pp. 45-87.
Bornheim G., *Martin Heidegger: l'Etre et le Temps*, Paris 1976.
Franzen W., *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976.
Jaeger P., *Heidegger Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von « Sein und Zeit »*, Frankfurt a. Main 1976.
Vitiello V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino 1976.
Ugazio U., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976.
Mongis H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, La Haye 1976.
Guzzoni G., *Denken und Metaphysik*, Bern 1977.
Prauss G., *Erkennen und Handeln in Heideggers « Sein und Zeit »*, Freiburg 1977.
Gadamer H. G., Marx W., Weizsacker C. F. von, *Heidegger. Freiburger Universitätvorträge zu seinem Gedenken*, Freiburg 1977.
AA. VV., *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977.
Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris 1978.
Wittgenstein L., *On Heidegger on Being and Dread* (trad. e commento a cura di M. Murray), nel volume *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven 1978, pp. 80-3.
« Nuova Corrente », n. 76-77, 1978 (fascicolo monografico dedicato ad Heidegger).
Guzzoni U. (a cura di), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme*, Hildesheim 1979.
« L'uomo, un segno » (Milano), 1979, 1 (fascicolo monografico dedicato a Heidegger).
Vattimo G., *Le avventure della differenza. Che significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano 1980.

2. *Studi speciali.*

a) Heidegger e la fenomenologia

Grasselli G., *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Heidegger*, in « Rivista di filosofia », 1928, pp. 330-47.
Passweg S., *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, Zürich 1939.
Montero Moliner F., *Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental*, in « Revista de filosofia » (Madrid), 1952, pp. 443-65.
Nieto Areta L. E., *Husserl y Heidegger*, in « Ciencia y Fe », (Buenos Aires) 1952, pp. 29-39.
De Waelhens A., *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953.
Brüning W., *La filosofia de la historia en Husserl y Heidegger*, in « Humanitas » (Tucumán), 1959, pp. 65-78.
Chiodi P., *Husserl e Heidegger*, in « Rivista di filosofia », 1961, pp. 192-211.
Przywara E., *Husserl et Heidegger*, in « Les études philosophiques », 1961, pp. 55-62.
Theunissen M., *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls*, in « Philos. Jahrbuch », 1962-63, pp. 344-62.
Chiodi P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano 1963.
Gadamer H. G., *Die phänomenologische Bewegung*, in « Philos. Rundschau », 1963, pp. 1-45.
Landgrebe L., *Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie*, in « Revue de métaphysique et de morale », 1964, pp. 365-80.
Marino L., *Husserl e Heidegger. Dialogo fecondo fra prospettive irriducibili*, in « Atti Acc. Sc. di Torino. Cl. Sc. morali », vol. 89, Torino 1964-65, pp. 777-810.
Kouropoulos P., *Remarques sur le temps de l'homme selon Heidegger et Husserl*, Paris 1967.
Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
Trepanier E., *Phénoménologie et Ontologie: Husserl et Heidegger*, in « Laval theol.. philos. », 1972, pp. 449-465.
Biemel W., *Husserls Encyclopaedia-Britannica -Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, nel volume *Husserl*, a cura di H. Noark, Darmstadt 1973.
Murray M., *Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology*, in « Review of Metaphysics », 1973, pp. 88-111.
Ihde D., *Phenomenology and the Later Heidegger*, in « Philosophy Today », 1974, pp. 19-31.
Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (3ª edizione ampliata), Paris 1974.
Id., *Autrement que l'être, ou au delà de l'essence*, La Haye 1974.
Olafson F. A., *Consciousness and Intentionality in Heidegger's Thought*, in « American Philos. Quarterly », 1975, pp. 91-103.
Theunissen M., *Wettersturm und Stille. Ueber die Weltdeutung Schelers und ihr Verhältnis zum Seins denken*, nel volume *M. Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, a cura di P. Good, Bern-München 1975.
Ijsseling S., *Heidegger en de fenomenologie*, in « Tijdschrift voor Filosofie », 1976, pp. 511-34 (riassunto, *Heidegger und die Phänomenologie*, a p. 534).
Seeburger F., *Heidegger and the Phenomenological Reduction*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1975-76, pp. 212-21.
Biemel W., *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, nel volume *Husserl, Schler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, Freiburg 1976, pp. 141-223.

b) Heidegger e la teologia

Brunner E., *Theologie und Ontologie - oder die Theologie am Scheidewege*, in « Zeitschrift f. Theologie u. Kirche », 1931, pp. 111-22.
Ernst W., *Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses in Philosophie und Theologie*, in « Zeitschrift f. systematische Theologie », 1931, pp. 25-46.
Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, I, 2 (*Die Lehre vom Worte Gottes*), 1938 (2ª ed., Zollikon-Zürich 1948, pp. 50 sgg.).
Krüger C., *Christlicher Glaube und existenzielles Denken*, in *Festschrift f. R. Bultmann*, Stuttgart 1949; ripubbl.

in G. Krüger, *Freiheit und Weltverwaltung*, München 1958.
Möller J. P., *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden Baden 1952.
Corvez M., *La place de Dieu dans l'ontologie de Heidegger*, in « Revue Thomiste », 1953, pp. 287-320; 1954, pp. 79-102, 559-83; 1955, pp. 377-90.
Coreth E., *Auf den Spur der entflohenen Götter? M. Heidegger und die Gottesfrage*, in « Wort und Wahrheit », 1954, pp. 107-25.
Fabro C., *Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger*, in « Analecta Gregoriana », vol. 67, 1954, pp. 17-29.
Macquarrie J., *An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1955; 2ª ed., ivi 1965.
Ott H., *Objektivierendes und existentielles Denken. Zur Diskussion um die Theologie R. Bultmanns*, in « Kerygma und Mythos », a cura di H. W. Bartsch, vol. IV, Hamburg 1955, pp. 107-31.
Biehl P., *Welchen Sinn hat es, von ' theologischer Ontologie ' zu reden?*, in « Zeitschrift f. Theologie u. Kirche », 1956, pp. 349-72.
Ittel G. W., *Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns*, in « Kerygma und Dogma » (Göttingen), 1956, pp. 90-108.
Luck U., *Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existentialanalytische Begrifflichkeit in der evang. Theologie*, in « Zeitschrift f. Theologie u. Kirche », 1956, pp. 230-51.
Müller G., *M. Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie*, in « Theologische Zeitschrift », 1959, pp. 357-75.
Ott H., *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zollikon 1959.
Birault H., *De l'être, du Divin et des dieux chez Heidegger*, in *L'existence de Dieu*, Tournai-Paris 1960.
Siewerth G., *M. Heidegger und die Frage nach Gott*, in « Hochland », 1960-61, pp. 516-26.
Ebeling G., *Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers*, in « Zeitschrift f. Theologie u. Kirche », 1961, Beiheft 2, pp. 119-24.
Franz H., *Das Denken Heideggers und die Theologie*, ivi, pp. 81-118; ripubbl. nel vol. *Heidegger. Perspektiven* cit., a cura di O. Pöggeler.

Brown J., *Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and Object in Modern Theology*, New York 1962.
Noller G., *Sein und Existenz. Die Ueberwindung des Subjekt-Objekt Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, München 1962.
Robinson J. M., *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte*, in « Evang. Theologie » (München), 1962, pp. 134-41.
Robinson J. M. - Cobb. J. B. Jr., a cura di, *The Later Heidegger and Theologie*, con saggi di Robinson e Cobb stessi, di H. Ott, A. B. Michelson, S. N. Ogden, New York 1963 (ed. tedesca, 1964).
Gadamer H. G., *M. Heidegger und die Marburger Theologie*, saggio del 1964, in *Kleine Schriften*, vol. I, Tübingen 1967, pp. 82-92.
Jonas H., *Heidegger and Theology*, in « Review of Metaphysics », 1964-65, pp. 207-33.
Welte B., *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*, in « Les études philosophiques », 1964, pp. 69-84.
Richardson W., *Heidegger and Theology*, in « Theological Studies », 1965, pp. 86-100.
Noller G., a cura di, *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, München 1967.
Siewerth G., *Gesammelte Werke*, Bd. III, *Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger*, Düsseldorf 1971.
Danner H., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim a. Glan 1971.
Brechtken J., *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungs-struktur des Daseins und die gottlose Gottesfrage*, ivi 1972.
Penzo G., *Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologia radicale in Germania*, Brescia 1970.
Masson R., *Rahner und Heidegger: Being, Hearing and God*, in « Thomist », 1973, pp. 455-88.
Costa F., *Heidegger e la teologia*, Ravenna 1974.
Gethmann-Siefert A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg i. B. 1974.
Oshima S., *The Ontological Structures of Human Existence in Barth and Heidegger*, Houston (Texas) 1974.
Reiser P. M., *An Essay on the Development of Dogma in*

an Heideggerian Context: a Not-Theological Explanation of Theological Heresy, in « Thomist », 1975, pp. 471-95.
Resweber J. P., *La théologie face à la définition herméneutique*, Louvain-Paris-Bruxelles 1975.
Jaeger A., *Gott: nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.
Schaeffler R., *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978.

c) L'estetica

Fabro C., *Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1952, pp. 344-61.
Buddeberg E., *Heidegger und die Dichtung*, Stuttgart 1953.
Bosch R., *La estética de Heidegger*, in « Revista de filosofia » (Madrid), 1954, pp. 271-89.
Chiodi P., *L'estetica di M. Heidegger*, in « Il pensiero critico », nn. 9-10, 1954, pp. 1-12.
Oberti E., *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, Milano 1955.
Borrello O., *L'estetica dell'esistenzialismo*, Messina-Firenze 1956.
Gruber W., *Vom Wesen des Kunstwerkes nach M. Heidegger*, Graz 1956.
Jaeger H., *Heidegger and the Work of Art*, in « Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1958-59, pp. 58-71.
Morpurgo Tagliabue G., *M. Heidegger e il problema dell'arte*, in « Il pensiero », 1959, pp. 151-69.
Hermann D., *M. Heidegger und die Idee der Kunst*, in « Filosofia », 1961, pp. 648-57.
Presas M. A., *Sobre la interpretación heideggeriana de la poesia*, in « Revista de filosofia » (La Plata), 1962, pp. 66-87.
Cerezo-Galán P., *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid 1963.
Sadzik J., *Esthétique de M. Heidegger*, Paris 1963.
Perpeet W., *Heideggers Kunstlehre*, in « Jahrbuch f. Aesth. u. allg. Kunstwiss. », 1963, pp. 158-89; ripubbl. in *Heidegger. Perspektiven* cit.

Rifka F., *Studien zur Aesthetik M. Heideggers und O. Beckers*, Tübingen 1965.
Geuss A., *M. Heidegger und das Kunstwerk*, in « Filosoficky časopis » (Praga), 1967, pp. 676-85.
Vattimo G., *Poesia e ontologia*, Milano 1967.
Nwodo C., *A Study of Martin Heidegger's Thinking on Art, with Special Reference to « The Origin of the Work of Art »* (Thèse, Institut Supérieur de Philosophie), Louvain 1974.
Smith J. L., *Nihilism and the Arts*, in « The Journal of Aesthetics and Art Criticism », 1975, pp. 329-38.
Herrmann F. W. von, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»*, Frankfurt a. Main 1979.

d) Il problema del linguaggio

Lohmann J., *M. Heideggers « ontologische Differenz » und die Sprache*, in « Lexis » (Lahr i. B.), 1948, pp. 49-106.
Cruz Hernández M., *Filosofia y estética del lenguaje en M. Heidegger*, in « Revista de filosofia » (Madrid), 1949, pp. 253-77.
Schweppenhäuser H., *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, in « Archiv f. Philosophie », 1957, pp. 279-324; 1958, pp. 116-44.
Munson T. N., *Heidegger's Recent Thought on Language*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1960-61, pp. 361-72.
Adkins A. W. H., *Heidegger and Language*, in « Philosophy », 1962, pp. 229-37.
Penzo G., *Fondamenti ontologici del linguaggio in Heidegger*, in *Il problema filosofico del linguaggio*, Padova 1965, pp. 175-206.
Bock I., *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim a. Glan 1966.
Anz W., *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, in *Das Problem der Sprache*, a cura di H. G. Gadamer, München 1967; ripubbl. in *Heidegger. Perspektiven* cit.
Biemel W., *Dichtung und Sprache bei Heidegger*, in « Man a. World », 1969, pp. 487-514.
Jaeger H., *Heidegger und die Sprache*, Bern-München 1971.

Gadamer H. G., *Kleine Schriften*, III, *Idee und Sprache (Platon, Husserl, Heidegger)*, Tübingen 1972.
Prange K., *Heidegger und die Sprachanalytische Philosophie*, in « Philos. Jahrbüch », 1972, pp. 39-56.
Gadamer H. G., *Heidegger et le langage de la métaphysique*, in « Arch. philos. », 1973, pp. 3-13.
Möretto G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger*, Firenze 1973.
Caracciolo A., Presentazione di *In cammino verso il linguaggio* cit.
Welch C., *The Sense of Language*, The Hague 1973.
Pöggeler O., *Philosophy in the Wake of Hölderlin*, in « Man a. World », 1974, pp. 158-76.
Sefler G. F., *Language and World. A Methodological Structural Synthesis within the Writings of M. Heidegger and L. Wittgenstein*, Atlantic Highland (N.Y.) 1974.
Fay T. A., *Heidegger. The Critic of Logic*, The Hague 1977.
Amoroso L., *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al paragrafo 36 di « Sein und Zeit »*, in « Annali della Sc. normale sup. di Pisa », 1976, pp. 1263-75.
Galimberti U., *Linguaggio e civiltà. Analisi del linguaggio occidentale in Heidegger e Jaspers*, Torino 1977.
De Carolis M., *Il linguaggio originario in Heidegger*, Torino 1978.

e) L'ermeneutica

Theune H. J., *Vom eigentlichen Verstehen. Eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existenzanalyse M. Heideggers*, in « Evangelische Theologie », 1953, pp. 171-88.
Staiger E., *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955.
Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960; 2ª ed., ivi 1965.
De Gelley A., *Staiger, Heidegger and the Task of Criticism*, in « Modern Language Quarterly », 1962, pp. 195-216.
Quelquejeu B., *Herméneutique bultmannienne et analytique existentiale heideggerienne*, in « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 1965, pp. 577-96.

Pöggeler O., *Hermeneutische und mantische Phänomenologie*, in « Philos. Rundschau », 1965, pp. 1-39; ripubbl. in *Heidegger. Perspektiven* cit.
Palmer R. E., *Hermeneutics*, Evanston 1969.
Marx W., *Die Bestimmung des andersanfänglichen Denkens*, nel volume *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, Den Haag 1970, pp. 78-97.
Trebolle J., *El problema ermeneutico de la distancia temporal. Dilthey, Heidegger, Gadamer*, in « Augustinum », 1973, pp. 93-129.
Gethmann C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
Maraldd J. V., *Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg-München 1974.
Vattimo G., *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, nel volume miscellaneo *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti*, Padova 1974, pp. 205-48.
Jankowitz W. G., *Philosophie und Vorurteil*, Meisenheim a. Glan 1975.
Gadamer H. G., *Rhetorik und Hermeneutik*, Göttingen 1976.
Id., *Kleine Schriften*, IV, *Variationen*, Tübingen 1977.

f) Politica, diritto, società

De Waelhens A., *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, in « Les temps modernes », 1947-48, pp. 115-27.
Thyssen J., *Staat und Recht in der Existenzphilosophie*, in « Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie », 1954, pp. 1-18.
Villani A., *Heidegger e il problema del diritto*, Milano 1958.
Rosenmayr L., *Gesellschaftsbild und Kulturkritik M. Heideggers*, in « Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie », 1960, pp. 1-38.
Garcia San Miguel L., *Moral y derecho en la filosofia existencialista*, in « Revista general de legislación y jurisprudencia » (Madrid), 1965, pp. 543-75.

Schwan A., *Die politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln-Opladen 1965.
Allemann B., *M. Heidegger und die Politik*, in «Merkur», 1967, pp. 962-76; rist. in *Heidegger. Perspektiven* cit.
Bondy F., *Zum Thema « M. Heidegger und die Politik »*, in « Merkur », 1968, pp. 189-92.
Palmier J. M., *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris 1968.
Romano B., *Tecnica e giustizia nel pensiero di Heidegger*, Milano 1969.
Pöggeler O., *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg 1972.
Bixio A., *Esistenza, colpa, δίκη (Martin Heidegger e la filosofia del diritto)*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto », 1973, pp. 379-424.
Koechler H., *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie: das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1974.
Schwan G. F., *Heidegger. Politik und praktische Philosophie. Zur Problematik neuerer Heidegger-Literatur*, in « Philos. Jahrbuch », 1974, pp. 148-72.
Zimmermann M. E., *Heidegger, Ethics and National Socialism*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1974, pp. 97-106.
Cacciari M., *Noi, i Soggetti*, in « Rinascita », 1976, n. 27 (ora in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Padova 1977).
Harries K., *Heidegger as a Political Thinker*, in « Review of Metaphysics », 1975-76, pp. 642-69.
Köchler H., *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim a. Glan 1978.

g) L'esistenzialismo di Heidegger e la psicanalisi

Binswanger L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942.
Id., *Ueber die Daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, in « Schweizer Archiv f. Psychiatrie und Neurologie », 1946, pp. 209-35.
Id., *Daseinsanalytik und Psychiatrie*, in « Der Nervenarz », 1951, pp. 1-10.

Boss M., *Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Psychologie und Psychiatrie*, in « Psyche », 1952-53, pp. 178-86.
Binswanger L., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bern 1955, 2 voll.
Boss M., *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern 1957.
Van Kaam A., *Clinical Implications of Heidegger's Concepts of Will, Decision and Responsibility*, in « Review of Existential Psychology and Psychiatry » (Pittsburgh), 1961, pp. 205-16.
Richardson W. J., *The Place of the Unconscious in Heidegger*, ivi, 1965, pp. 265-90.
Lacan J., *Ecrits*, Paris 1966.
Bartels M., *Selbstbewusstsein und Unbewusstes. Studien zu Freud und Heidegger*, Berlin 1976.

h) Heidegger e il problema della tecnica

Caleo M., *Scienza e metafisica nel più recente pensiero di Heidegger*, in « Rass. Sc. Filos. », 1972, pp. 47-63.
Sachsse H., *Die Technik in der Sicht Herbert Marcuses und M. Heideggers*, nel volume *Proceedings of the XV World Congress of Philosophy*, Sofia 1973, pp. 371-75.
Schirmacher W., *Heideggers Radikalkritik der Technik als gesellschaftliche Handlungsentwurf*, ivi, pp. 383-87.
Vitiello V., *Scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger*, in « Il Pensiero », 1973, pp. 113-48.
Becher P., *Mensch und Technik im Denken F. Dessauers, M. Heideggers und R. Guardinis*, Frankfurt 1974.
Sachsse H., *Was ist Metaphysik? Überlegungen zur Freiburger Antrittvorlesung von M. Heidegger und ein Excursus über seine Frage nach der Technik*, in « Zeitschrift für philos. Forschung », 1974, pp. 67-94.
Jobin J. F., *Heidegger et la technique*, in « Studia Philosophica », 1975, pp. 81-127.
Zimmermann M. E., *Heidegger on Nihilism and Technique*, in « Man a. World », 1975, pp. 394-414.
Cacciari M., *Krisis*, Milano 1976.
Vattimo G., Introduzione a *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1976, pp. V-XVIII.

Volkmann-Schluck K. H., *Die Technische Welt und das Geschick*, nel volume miscellaneo *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposium*, Stuttgart 1977.
Vattimo G., Introduzione a *Che cosa significa pensare?*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Milano 1978.

i) Heidegger e altri (interpretazioni heideggeriane della storia della filosofia; confronti tra Heidegger e altri filosofi) *

Seidel G. J., *M. Heidegger and the Pre-Socratics*, University of Nebraska Press, Lincoln 1964.
De Cecchi Duso G., *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Padova 1970.
Vick G. R., *Heidegger's linguistic rehabilitation of Parmenide's being*, in « Amer. Philos. Quart. », 1971, pp. 139-50.
Frings M. S., *Protagoras Re-discovered: Heidegger's Explication of Protagoras Fragments*, in « The Journal of Value Inquiry », VIII, 1974, 20, pp. 112-23.
White D. A., *Truth and Being: a Critique of Heidegger on Plato*, in « Man a. World », 1974, pp. 118-34.
Wolz H. G., *The Paradox of Piety in Plato's « Euthyphro » in the Light of Heidegger's Conception of Authenticity*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1974, pp. 493-511.
Gadamer H. G., *Plato und Heidegger*, nel volume miscellaneo *Der Idealismus und seine Gegenwart* (Festschrift für W. Marx zum 65. Geb., a cura di U. Guzzoni, B. Rang e L. Siep), Hamburg 1976, pp. 166-75.
Mc Gaughey D. R., *Husserl and Heidegger on Plato's Cave Allegory*, in « International Philosophical Quarterly », 1976, pp. 331-48.
Hubner W., *Strukturanalyse der Aristoteles, Kants und Hegels Deutung Heideggers*, nel volume miscellaneo *Der Mensch als geschichtliches Wesen: Festschrift M. Landmann*, Stuttgart 1974.
Fellermeier J., *Der Begriff der Existenz in der Scholastik*

* Questa sezione bibliografica è ordinata cronologicamente all'interno dei vari confronti fra Heidegger e altri filosofi qui riportati, dai Presocratici alla filosofia contemporanea.

und in der modernen Existenzphilosophie, in *Festschrift Faulhaber*, München 1949, pp. 191-205.
Aguilar F., *« Esse » tomista y « Sein » heideggeriano*, in « Cuadernos de filosofia » (Rosario), 1950, pp. 35-63.
Müller M., *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*, in « Tijdschrift voor Philosophie » (Lovanio), 1952, pp. 63-86.
Fabro C., *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1953, pp. 581-618.
Martins D., *S. Tomás e Heidegger*, in « Revista portuguesa de filosofia » (Braga), 1953, pp. 21-44.
Uranga F., *Heidegger, Kant y Santo Tomás en torno a la teoria de la verdad*, in « Filosofia y Letras » (México), 1954, pp. 85-105.
Echauri R., *El ser como luz y como acto*, in « Cuadernos de filosofia » (Rosario), 1961, pp. 43-52.
Rioux B., *L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1963.
Echauri E., *El ser en la filosofia de Heidegger*, Rosario 1964.
Mayr F. K., *Heidegger und die neuscholastische Metaphysik*, in « Orientierung » (Zürich), 1964, pp. 155-9.
Meyer H., *M. Heidegger und Thomas von Aquin*, München-Paderborn-Wien 1964.
Welte B., *La métaphysique de St. Thomas d'Aq. et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger*, in « Revues des Sciences philosophiques et théologiques », 1966, pp. 601-61.
Lotz J. B., *Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik*, in « Sapienza », 1973, pp. 280-331.
Pegoraro O., *Note sur la vérité chez Saint Thomas et Martin Heidegger*, in « Revue Philosophique de Louvain », 1976, pp. 45-55.
Perini C. M.G., *Rapporti tra il pensiero heideggeriano e la metafisica tomista. Una nuova impostazione del problema*, in « Divus Thomas », 1973, pp. 139-74.
Doyle J. P., *Heidegger and Scholastic Metaphysics*, in « Modern Schoolman », 1971-72, pp. 201-20.
Prezioso F. A., *La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto*, in « Rass. Sc. Filos. », 1972, pp. 159-78.
Caputo J. D., *Phenomenology, Mysticism and the « Gra-*

matica Speculativa ». A study of Heidegger's Habilitationschrift, in « The Journal of the British Society of Phenomenology », 1974, pp. 479-94.

Schurmann R., *Trois penseurs de délaissement: Maître Eckart, Heidegger, Suzuki*, in « Journal of the History of Philosophy », 1974, pp. 455-77.

Caputo J. D., *Meister Eckart and the Later Heidegger: The Mystical Element in Heidegger's Thought*, ivi, pp. 479-94.

Alvarez-Gomez A., *El sentido del « cogito » cartesiano segùn Heidegger*, in « Revista de filosofia », 1968, pp. 91-115.

Forest A., *Pascal et Heidegger*, in « Giornale di metafisica », 1962, pp. 590-610.

Bollnow O. F., *Ueber Heideggers Verhältnis zu Kant*, in « Neue Jahrbücher f. Wissenschaft und Jugendbildung » (Berlin), 1933, pp. 222-31.

Dufrenne M., *Heidegger et Kant*, in « Revue de métaphysique et de morale », 1949, pp. 1-28.

Klenk G. F., *Heidegger und Kant*, in « Gregorianum », (Roma), 1953, pp. 56-71.

Schultz U., *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, München 1964.

Padellaro R., *Heidegger e il problema kantiano*, Torino 1965.

Richardson W., *Kant and the Late Heidegger*, in *Phenomenology in America*, Chicago 1967, pp. 125-47.

Decleve H., *Heidegger und Kant*, La Haye 1970.

Sherover C., *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington-London 1971.

Herrmann F. W. von, *Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen*, nel volume *Der Idealismus und seine Gegenwart* cit.

Seidel G. J., *Heidegger on Schelling*, in « Studi internazionali di Filosofia » (Torino), 1974, pp. 170-4.

Verra V., *Heidegger. Schelling e l'idealismo tedesco*, nel volume *La filosofia della storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti* (« Archivio di Filosofia », 1974, I).

Emad P., *Heidegger on Schelling's Concept of Freedom*, in « Man a. World », 1975, pp. 175-84.

Ohashi R., *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975.

Vater M. G., *Heidegger and Schelling: the Finitude of Being*, in « Idealistic Studies », 1975, pp. 20-58.

Birault H., *L'onto-théo-logique hegelienne et la dialectique*, in « Tijdschrift voor Philosophie » (Lovanio), 1958, pp. 646-723.

De Waelhens A., *Identité et différence: Heidegger et Hegel*, in « Revue internationale de philosophie », n. 52 (interamente dedicato a Heidegger), 1960, pp. 221-37.

Dubsky I., *Bemerkungen zum Problem der Zeit bei Hegel und Heidegger*, in « Hegel-Jarhbuch », vol. I, parte I, München 1961, pp. 73-84.

Gadamer H. G., *Anmerkungen zu dem Thema « Hegel und Heidegger »*, in *Natur und Geschichte*, scritti in onore di K. Löwith per il 70° compleanno, Stuttgart 1967, pp. 123-31.

Smith P. C., *Heidegger, Hegel and the Problem of « das Nichts »*, in « Philosophical Quarterly », 1968, pp. 379-405.

Hyppolite J., *Etude du commentaire de l'introduction à la Phänomenologie par Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung*, nel volume *Figures de la pensée philosophique* (Scritti 1931-1968), Paris 1971.

Stambaugh J., *Time and Dialectic in Hegel and Heidegger*, in « Research in Phenomenology », 1974, pp. 87-97.

Krell D. F., *Heidegger, Nietzsche, Hegel*, in « Nietzsche Studien », 1976, pp. 255-62.

Volpi F., *Heidegger e Hegel. La fine della filosofia e il compito del pensare*, in M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, a cura di F. Volpi, Trento 1977.

Casella A., *Dialettica e differenza* (Nota su Hegel e Heidegger nel compimento della metafisica), in « Nuova Corrente », n. 76-77, 1978, pp. 340-69.

Vitiello V., *Ermeneutica e dialettica: Hegel e Heidegger*, Napoli 1980.

Contri S., *Heidegger in una luce rosminiana*, in « Rivista rosminiana » (Domodossola), 1958, pp. 161-76 e 243-57; 1960, pp. 81-95.

Wahl J., *Heidegger et Kierkegaard: recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger*, in « Recherches philosophiques », 1932-33, pp. 349-70.

Lögstrup K. F., *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung*, Berlin 1951.

Starrides M., *The Concept of Existence in Kierkegaard and Heidegger*, New York 1952.

Wyschogrod M., *Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence*, New York 1969.
Paumen J., *Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu*, in « Revue internationale de philosophie », n. 52, 1960, pp. 238-62.
Löwith K., *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche*, in « Merkur », 1962, pp. 72-83.
Leist F., *Heidegger und Nietzsche*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1962-63, pp. 363-94.
Howey R. L., *Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers Interpretation of Nietzsche*, The Hague 1973.
Lampert L., *Heidegger's Nietzsche Interpretation*, in « Man a. World », 1974, pp. 352-78.
Koester P., *Das Fest des Denkens. Ein polemisches Motto Heideggers und seine ursprüngliche Bedeutung in Nietzsche Philosophie*, in « Nietzsche Studien », 1975, pp. 227-62.
Krell D. F., *Nietzsche in Heideggers Kehre*, in « The Southern Journal of Philosophy », 1975, pp. 197-204.
Smith J. L., *Heidegger's Break with Nietzsche and the Principle of Subjectivity*, in « Modern Schoolman », 1975, pp. 227-48.
Vattimo G., *Nietzsche e la differenza*, in « Nuova Corrente », n. 68-69, 1975-76, pp. 681-702.
Wild J., *W. James and Existential Authenticity*, in « Journal of Existentialism », 1964-65, pp. 243-56.
Sarrò R., *L'interprétation du mythe d'Oedipe chez Freud et chez Heidegger*, in « Acta psychotherapeutica et psychosomatica » (Basel-New York), 1960, pp. 266-89.
Kunz H., *Martin Heidegger und Ludwig Klages. Daseinsanalytik und Metaphysik*, a cura di H. Balmer, München 1976.
Volpi F., *Heidegger e Brentano*, Padova 1976.
Penati G., *Alienazione e verità. Husserl, Hartmann, Heidegger e l'ontologia come liberazione*, Brescia 1972.
Pastore, A., *Whitehead e Heidegger contro Kant*, in « Rivista di filosofia », 1947, pp. 181-90.
Schrag C. O., *Whitehead and Heidegger. Process Philosophy and Existential Philosophy*, in « Dialectica » (Neuchâtel), 1959, pp. 42-54.
Rather L. J., *Existential Experience in Whitehead and Heidegger*, in « Review of Existential Psychology and Psychiatry » (Pittsburgh), 1961, pp. 113-9.

Mason D. R., *Time in Whitehead and Heidegger: a Comparison*, in « Process Studies », 1975, pp. 87-105.
Cassirer E., *Kant und das Problem der Metaphysik* (recensione del libro di Heidegger), in « Kantstudien », 1931, pp. 1-26.
Vuillermin J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger*, Paris 1954.
Hamburg C. H., *A Cassirer-Heidegger Seminar*, in « Philosophy and Phenomenological Research », 1964-65, pp. 208-22.
Schrag C. O., *Heidegger and Cassirer on Kant*, in « Kantstudien », 1967, pp. 87-100.
Smith P. C., *Das Sein und das Du. Bubers Philosophie im Lichte des Heideggerschen Denken an das Sein*, Heidelberg 1966.
Brecht F. J., *Heidegger und Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie*, Wuppertal 1948.
Vaya Menéndez J., *La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger*, in « Convivium » (Barcelona), 1960, pp. 69-91.
Chiodi P., *Essere e linguaggio in Heidegger e nel « Tractatus » di Wittgenstein*, in « Rivista di filosofia », 1955, pp. 170-91.
Behl L., *Wittgenstein and Heidegger*, in « Duns Scotus Philosophical Ass. », 1963, pp. 70-115.
Apel K. O., *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1967 (parte I), pp. 56-94.
Jolivet R., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye de St. Wandrille 1950.
Nielsen N. C., *Zen-Buddhism and the Philosophy of M. Heidegger*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di filosofia* (Venezia 1958), vol. X, Firenze 1960, pp. 131-7.
Ladmiral L. R., *Adorno contra Heidegger*, in *Présences d'Adorno*, numero monografico della « Revue d'Esthétique », 1975.
Goldmann L., *Lukács e Heidegger* (frammenti postumi stabiliti e presentati a cura di J. Ishagpour e B. Nuvelet), trad. it., Verona 1976.

INDICE

MARTIN HEIDEGGER

BIBLIOGRAFIA